ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.º 109 ABRIL - JUNIO VOL. 28

1954

SUMARIO

Págs.

SAGÜÉS, JOSÉ, *In Memoriam. El P. José Madoz, S. I.* (†) 151
LODOS, FRANCISCO, *La enseñanza en el nuevo Concordato* 169
DALMAU, JOSÉ M.ª, *La Analogía en el concepto de persona* 195
JESÚS M.ª GRANERO, *Novum Pascha* 211

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

BARTINA, SEBASTIÁN, *Ancla de piedra como material de construcción en Ostia antigua* 239

BIBLIOGRAFIA

LIBROS: Ivanka, E., *Hellenisches und Christliches im Frühbyzantinischen Geistesleben.*—Kologrivof, I., *Le Verbe de Vie.*—Pohle-Gummersbach, *Lehrbuch der Dogmatik,* t. I.—Jugie, M., *L'Immaculée Conception dans l'Ecriture Sainte et dans la Tradition Orientale.—María. Etudes sur la Sainte Vierge.—Textos Eucarísticos Primitivos,* Edic. bilingüe.—Dander, F., *Tractatus de Deo Creante et Elevante.*—Viejo-Feliú, R., *El Creador y su creación.*—Mostaza A., *El Problema del ministro extraordinario de la Confirmación.*—Ubach, B., *I y II de Samuel.* Versió y comentari.—Fonseca, A. G. da, *Quaestio Synoptica.* Edit. 3.ª—Vaccari, A., *Scritti di erudizione e di filologia,,* t. I.—*Obras de S. Agustín* en edición bilingüe, t. IX *sobre la gracia* (2.º).—Anselmo, San, *Obras completas.*—Cassiodori-Epiphanii, *Historia Ecclesiastica Tripartita.*—Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologica,* t. IV et V.—F. Regatillo, E., *Ius Sacramentarium,* ed. 2.ª—Camacho, R., *Moral íntima de los cónyuges.—Eutanasia* (varios autores).—Szumillo, M., *Ius ad rem. Investigatio iuridica circa notionem huius instituti.*—Kelly, G., *Juventud y castidad.* Trad. de M. Martins.—Lebreton, J., *La Vida y la doctrina de N. Señor,* 3.ª ed.—Teresa de Jesús, Santa, *Obras completas.*—Iparraguirre-Dalmases, *Obras completas de San Ignacio de Loyola.*—Calonge, D., *Los tres conventos de S. Francisco de Orense.*—Mártil, G., *Mediataciones* [2].—Prudencio, A., *Obras completas,* en latín y castellano.—Herrera, J., *El Voto de Redención en la Orden de la Merced.*—Simón Díaz, J., *Historia del Colegio Imperial de Madrid,* t. I.—Benito de S. José, *Historia de la Provincia Pasionista de la Preciosa Sangre.*—Boulenger, A., *Historia de la Iglesia,* 4.ª ed. española.—*Directorio de la Iglesia en México.—Catecismo Mayor del B. Pío X* [35].—Vila Creus, P., *Sociología Pontificia.*—Max Rast, *Welt und Gott. Philosophische Gotteslehre.*—Coreth, E., *Das dialektische Sein in Hegels Logik.*—Lippert, P., *Cartas a un Convento.*—Trens, M., *Las custodias españolas.*—D'Elia, A., *Latinarum Litterarum Historia.*—Brambila, D., *Gramática Rarámuri.*—Charmot, F., *La pedagogía de los Jesuítas.*—Francisco Javier, S., *Cartas y avisos espirituales.—España Eucarística.—La Seda en la Liturgia.*—Pacios López, A., *El Amor.*—Opúsculos ascético-litúrgicos de la Edit. Luis Gili.—Rey-Herme, *Mentalité «religieuse» et Perspective pédagogique.*—Hernández, E., *Guiones para un Cursillo práctico de dirección espiritual* 243

CRONICAS

Cuarto centenario de la Universidad Gregoriana (1553-1593), por *José M.ª Dalmau, S. I.*—Alocución de S. S. el Papa Pío XII.—Las «Mélanges Martín Jugie».—Necrología: *R. P. Romualdo Galdos, S. I.* 279

LIBROS RECIBIDOS 290

IN MEMORIAM

El P. José Madoz, S. I. (†)

El día 15 de diciembre último, tras penosa enfermedad, pasaba a mejor vida el P. José Madoz, S. I. Sesenta y un años de edad, treinta y nueve de vida religiosa, veinticuatro de labor científica. Estaba en plena madurez investigadora y los cálculos humanos esperaban aún mucho de su constante actividad; pero, aunque como científico ha muerto joven, *explevit tempora multa*. Prestigio internacional de la patrología, es justo que esta revista, a la que tan a menudo realzó con sus escritos y a cuyo consejo directivo perteneció largos años, le dedique un recuerdo agradecido de admiración y como ejemplo de apostolado científico.

Nació en Artajona (Navarra) el 27 de agosto de 1892. En el seminario de Pamplona hizo sus primeros estudios de latín y de filosofía y empezó los de teología, que, pensionado por aquella diócesis en el Colegio Español de Roma, continuó en la Universidad Gregoriana. Antes de terminarlos ingresó en Loyola en la Compañía de Jesús el 6 de octubre de 1914. Terminó su noviciado en Chapinero (Colombia) y después de diversos estudios enseñó algunos años filosofía en los cursos de bachillerato del colegio de Bogotá, donde se inauguró ya como autor científico con dos pequeños tratados: *Psicología racional* y *Nociones de psicología experimental* (Bogotá 1924). Cursados sus estudios de teología en Oña (Burgos), donde se ordenó de sacerdote, y en Valkenburg (Holanda), y terminada su formación religiosa en Manresa (Barcelona), se dedicó dos años a especializarse en teología patrística en la Universidad Gregoriana, en la que obtuvo el título de Maestro Agregado a dicha Universidad. Desde 1930 hasta unos meses antes de su muerte vivió de profesor y consagrado a la investigación en Oña y en un paréntesis de algunos años (1932-1938), con ocasión de la disolución de la Compañía de Jesús en España, en Marneffe (Bélgica). Fué algunos años Prefecto General de Estudios del Colegio, y desde 1938 decano de la facultad de teología.

Intelectualmente brilló desde joven por un ingenio perspicaz y de notable transparencia en sus conceptos, por una memoria prodigiosa para retener hechos, ideas y fórmulas textuales, y por un modo de expresión, tanto hablada como escrita, elegante y justa. Todo ello, con con una gran sensatez de criterio ideológico e histórico y literario, le hacía bien apto para estudios en que se armonizaran la teología, la historia en amplio sentido y la filología.

Como carácter era un hombre «humano» en cuanto cabe. Bueno, sociable y cortésmente afectuoso; sencillo, sin alardes de erudición; joven de espíritu, en viva ambición de producir. De constancia inflexible en el trabajo, pero sin los agobios del que opera a plazo fijo, como si no quisiera perturbar con prisas nerviosas la serenidad de su juicio. Metódico en su vida y en su autoformación, seguía con afán, a base de mucha lectura, el movimiento científico y literario, sin encerrarse en su propia especialidad. Tenía un fino sentido del humor, sin acritud; serena pero honda sensibilidad artística. Con todo cierta timidez acusaba una como desconfianza en su propio valer, que debió de ir superando en sus años victoriosos, pero que sin duda le desazonó en sus primeros pasos de investigador.

Como profesor explicó anualmente el tratado *De Ecclesia;* dirigió seminarios y otros ejercicios de metodología y dió cursillos de licenciatura y doctorado. Tenía la brillantez del que domina palmo a palmo el campo en que se mueve, diserta con método y diafanidad en un lenguaje limpio, fluído y terso y resuelve dificultades con tino y seguridad y a ratos descubriendo como involuntariamente un enorme fondo de erudición.

Investigador por vocación se impuso en patrística y patrología, sobre todo en la española, de cuya literatura cristiana antigua, sobre todo de la visigoda y mozárabe, alcanzó un dominio absoluto. Sus trabajos tan de calidad y de tanto saber le crearon entre los críticos una personalidad de excepción. «Es sin disputa actualmente el mejor investigador en el campo de la patrística y patrología españolas» [1]. «Puede pasar como el mejor conocedor de la literatura cristiana antigua y de la primera medieval de España» [2]. «Su incansable actividad en el campo patrístico le ha colocado en pocos años a la cabeza de la pléyade de investigadores españoles que se dedican a tales materias» [3]. El «más erudito y sagaz conocedor de la España antigua. Na-

---

[1] J. DE ALDAMA, S. I.: EstEcl 26 (1952) 403.
[2] B. ALTANER: ThRev 44 (1948) 35.
[3] J. VIVES: AnalSacraTarrac 15 (1942) 224.

die puede ignorarlo» [4]. «Eruditissimus ille inter patristicos Iberiae.» [5] «Los viejos autores patrísticos o medievales para él no tienen ya secretos.» [6]

Impresionaba la rapidez de sus producciones. «Con una excelente preparación técnica y un gran entusiasmo por la ciencia patrológica está desarrollando... una actividad literaria excepcional, que le coloca en primera línea entre sus hermanos de religión, con no ser éstos los que menos pujan en este pugilato de publicaciones... en España, decía el P. Vega [7]. Y Dom Morin por su parte anotaba: «Empezó a señalarse por trabajos notables... en Bélgica. Pero eso no era nada en comparación de otros trabajos que en poco tiempo ha dado desde su vuelta a su noble país: trabajos múltiples y todos de un valor excepcional, tocantes a la antigua literatura cristiana de España. De entonces acá... de Oña... nos llegan uno tras otro, con una rapidez sorprendente una multitud de publicaciones del P. Madoz» [8]. De Ghellinck le escribía en diversas cartas: «Admiro la abundancia de su producción.» «Sus publicaciones de inéditos se han sucedido con ritmo notable. La Compañía y la Iglesia necesitan como nunca buenos trabajadores.»

Tuvo hallazgos sensacionales de inéditos. Sus ediciones de antiguos escritos, con una crítica cada vez más depurada según las rigurosas exigencias modernas, son ejemplares; por algo fué invitado a colaborar en la «Berliner Akademie der Wissenschaften-Kommission für spätantike Religionsgeschichte», y más tarde en la preparación de textos visigodos para el novísimo «Corpus Christianorum» de Brujas. Asombraba su sagacidad en identificar autores, fijar difíciles cronologías, desenmarañar los más embrollados problemas patrísticos. Y era maestro zahorí, quizá no superado, en descubrir las fuentes literarias de los documentos, directas o indirectas, aun en el rastro de las más menudas reminiscencias; sólo los experimentados saben la erudición y el don de percibir y de combinar y el rudo trabajo que eso requiere; con ello ha revelado una prodigiosa mina de tesoros patrísticos en la antigua literatura española, ha abierto una luminosa pista para seguir el progreso dogmático y a menudo ha precisado el texto de manuscritos defectuosos. Sorprende la riqueza de sus magistrales introduc-

---

[4] B. CAPELLE: BullThAncMéd 6 (1952) n. 1648.

[5] E. DEKKERS, O. S. B., *Clavis Patrum Latinorum:* SacrErud 3 (1941) n. 545.

[6] J. DE GHELLINCK, S. I.: RevHistEccl 44 (1949) 239.

[7] A. C. VEGA: CiudD 154 (1942) 397.

[8] G. MORIN, O. S. B., *Brillantes découvertes d'un jésuit espagnol et rétractation qui s'ensuit:* RevHistEccl 38 (1942) 412.

ciones y notas histórico-literarias, y su perspicacia en analizar las fórmulas dogmáticas de los documentos y aquilatar su valor de aportación al progreso del dogma.

Aparecen sus escritos como una escuela de mundo clásico, de filología latina y de literatura antigua y de historia y de teología y de bibliografía antigua y moderna. «Cada vez que se tiene el placer de leerle a V., le escribía un actual autor belga, uno se admira de la extensión de sus conocimientos, todos de primera mano.» Por eso no le asusta revisar a fondo en cada documento todos y cada uno de los problemas que plantea al patrólogo. Y siempre dice cosas nuevas de interés. «Quiero felicitarle... de todos sus trabajos, le escribía un conocido profesor de Estrasburgo, que siempre nos enseñan tantas cosas.»

Y hay en su modo científico no sé qué espiritual aristocracia, que nace del dominio sereno del asunto, de la concienzuda seriedad de indagación y de apreciación, de la objetividad de los juicios, de la noble transparencia del pensamiento, de la discreción en exponer sin jactancia y sin supervaloración las propias ideas, de la benévola atención a las aportaciones de otros y del trato siempre digno al sentir contrario y aun a los fallos ajenos, del exquisito método crítico filológico e histórico-literario, de la técnica impecable y del mismo lenguaje armónico, terso y elegante.

Su exigente maestro el P. De Ghellinck le escribió que «por primera vez» creía ver en una de sus obras un centenar de páginas «menos cuidadas que de costumbre» (10-II-1949), pero no juzgó el descuido de tanta monta como para denunciarlo en público [9]; ni los críticos lo percibieron, si no es que alguien creyó ver cierta prisa en unas seis páginas de la misma obra [10]. «Todo lo que me viene de V. me resulta precioso», le escribía Dom Morin (11-XI-1943). Sus trabajos son siempre escogidos, a menudo filigranas de orfebre, y la constante de ellos, aun siendo tan múltiples y continuos, se mantiene a gran altura como fondo, siempre interesante, como método, severo y ordenado, y como forma, clara y pulcra.

Es curioso notar que el punto de arranque, hace cuatro o cinco lustros, de este ambicioso movimiento de labor patrística y patrológica en España, coincide matemáticamente con su salida al campo científico. No es temerario afirmar que él fué uno de los primeros iniciadores de aquel movimiento y después su principal encauzador y

---

[9] DE GHELLINCK: RevHistEccl 44 (1949) 237-239.
[10] M. C. DÍAZ: HispSacr 2 (1949) 21.

animador. Un profesor de la Sorbona le escribía: «Quiero aprovechar la ocasión de decirle con qué interés seguimos en Francia el desarrollo de los estudios patrísticos y medievales en España, del que V. es uno de los maestros más competentes.» Otro francés muy amigo de España decía sobre aquel renacimiento científico: «De este renacimiento, que saludamos con la mayor simpatía, uno de los mejores obreros ha sido el mismo P. Madoz» [11]. «La renovación de los estudios patrísticos en España debe mucho el P. Madoz», añadía Camelot [12]. En 1934 se escribió que, fuera de los PP. Vega y Madoz, en España «casi nadie se ha ocupado» de patrología [13] (se entiende, según el rigor de los métodos modernos).

Por todo ello se hizo con un nombre tan relevante, no sólo en España, a juzgar por los elogios a sus producciones y por las numerosas invitaciones a participar en congresos y en comisiones de estudios, sino en el extranjero, donde se le mencionaba con gran loa, según los pocos testimonios citados, y donde revistas tan prestigiosas como «Revue d'Histoire Ecclésiastique», «Gregorianum», «Sacris Erudiri», y colecciones como *Spicilegium Sacrum Lovaniense* se honraron con su colaboración, y donde se le invitaba a participar en misceláneas de selección y en congresos patrísticos tan importantes como el de Oxford y el ecuménico interconfesional de Chevetogne de Bélgica (ambos en 1951) y en obras como el *Dictionnaire de Spiritualité* y la *Enciclopedia Cattolica*. De España y del extranjero, profesores y discípulos, eclesiásticos y seglares, eran muchos los que le comunicaban trabajos y planes y le pedían ayuda y orientación e ilustraciones detalladas. Cultivó amistades llenas de humanismo científico con prohombres de la patrología, v. gr. con Dom Morin, a quien mostró cariñosa veneración en sus cartas y en su artículo *La carrera científica de dom Germán Morin, O. S. B.:* EstEcl 20 (1946) 287-507.

Merece un recuerdo especial su amistad con el belga P. José de Ghellinck, S. I. Fué providencial que el P. Madoz le encontrara en su camino. De Ghellinck estaba ya consagrado como primera figura en la historia de los dogmas desde la publicación de *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, en 1914, y hasta poco antes de su muerte aumentó su patrimonio literario con nutridos estudios histórico-críti-

---

[11] F. CAVALLERA, *L'héritage littéraire et spirituel du prêtre Eutrope (IV^e-V^e S.):* RevAscMyst 24 (1948) 60.

[12] TH. CAMELOT, *Bulletin d'histoire de doctrines chrétiennes:* RevScPhTh 37 (1953) 492.

[13] M. ALAMO, O. S. B.: EncUnivIlustrEuropAmer, SuplAn 1934 (1935) 1083.

cos. Tuvo muchos admiradores, que quisieron honrar su memoria con el selectísimo *Mélanges Joseph de Ghellinck* (1951) en dos tomos. Muy personal era su don de darse al discípulo, a costa de sus propios trabajos. La mayor parte del tiempo y de sus fuerzas, lo decía él, se le iba en iniciar científicamente, orientar y guiar a otros y responder a una lluvia de consultas. Y sabía de verdad hacerlo, a base de un discreto animar y exigir.

El P. Madoz le halló en Roma de profesor en su bienio de especialización y se le entregó. Bajo su dirección hizo una tesis patrística, su primera publicación de largo alcance. Así escribía en *Miscelánea José de Ghellinck:* EstEcl 27 (1953) 94:

> «Los que tuvimos la buena suerte de ser sus discípulos no olvidaremos jamás sus direcciones y consejos... siempre solícitos y desinteresados, siempre atinados, como fruto de su amplio saber y dilatada experiencia; todo ello perfumado con la distinción delicadamente aristocrática de su trato y el matiz personal de su atención, que sellaba vínculos de afecto y emocionado recuerdo de por vida.»

Y de por vida medió entre ambos una correspondencia frecuente y cordial. El discípulo debía de presentar al profesor todos sus proyectos, pedirle consejo y orientaciones y aclaración de dificultades y aun al menos en parte el visto bueno de publicación para sus originales. Quizá se debió a sus estímulos la realización del libro del maestro: *Les exercices pratiques du «Séminaire» en Théologie* (Paris 1934), que tanto éxito tendría, y al que él dedicaría un estudio lleno de encomios para su autor: *Los ejercicios prácticos del «seminario» en Teología:* EstEcl 13 (1934) 175-191.

Por su parte De Ghellinck se conmovía con «los testimonios de fidelidad» de «su querido y fiel antiguo». Al que había visto hacerse para la investigación con sus consejos y a menudo le había dado ánimos en los desalientos, le miraría siempre como a uno de aquellos selectos discípulos españoles que tuvo en Roma, de tantas esperanzas para la ciencia española y cuyos triunfos con tanto afán había de seguir. Le decía que había sido un discípulo logrado. A menudo le felicitaba por sus éxitos; y al tener noticia de un hallazgo suyo creía alegrarse más que si fuera propio. Se sentía orgulloso de su discípulo de antaño. Gozaba viendo que había caminado «el discípulo... más rápidamente que el maestro». Se admiraba «de su productividad». Quería que se le conociera entre los sabios y le animó y le ayudó aun con su prestación personal a sacar algunas publicaciones en el extranjero.

Siempre le habla con libre franqueza. Le da consejos minuciosos

de método, de constancia en el trabajo, de objetividad, y de moderación en subrayar sus resultados y de apostolado científico. Cuando examina originales suyos le señala al detalle lo que cree menos acertado. Recibe de él un separata de *La argumentación patrística según Bessarion en Florencia:* Greg 15 (1934) 215-241 y le felicita por el artículo, que le parece instructivo, pero añade el correctivo de que no se acostumbre a escribir por el momento muchos por el estilo, sino que se prepare a obras de más envergadura. Otras veces le indica bibliografía, puntos que convendría notar, le detalla pros y contras de planes que le propone. Y con su bendición se decidió el P. Madoz a consagrar sus actividades a la patrología española.

Así fué cómo un gran profesor acertó a orientar, dirigir y enfervorizar a un discípulo, al que un día podría decir: «C'est vous qui êtes le présent et l'avenir.»

Ahora se impone un balance de sus producciones. Algunas quedan ya mencionadas. Sin contar las numerosas recensiones de libros siempre tan cuidadas y los no escasos artículos breves destinados a diccionarios o periódicos, el total de sus libros y el de sus artículos, casi siempre largos y a veces larguísimos, en revistas científicas es de un volumen, cuya sola consignación de títulos sorprende. El breve comentario que ayudara a valorar más justamente el mérito científico del Padre Madoz lo habremos de restringir por fuerza a algunos de sus trabajos más salientes.

1) Se formó estudiando a S. Vicente de Lerins y empezó escribiendo sobre él: *La infalibilidad del Romano Pontífice en el Conmonitorio de San Vicente de Lerins:* Greg 11 (1930) 171-180; *¿Contra quién escribió San Vicente de Lerins su Conmonitorio?:* EstEcl 10 (1931) 5-34; *El Concilio de Éfeso, ejemplo de argumentación patrística:* EstEcl 10 (1931) 305-308; *El canon de Vicente de Lerins:* Greg 13 (1932) 32-74; *El testimonio de Gennadio sobre Vicente de Lerins:* EstEcl 11 (1932), 484-502.

Los cuatro últimos son sustancialmente los cuatro primeros capítulos del libro que después publicó: *El concepto de la tradición en S. Vicente de Lerins.* Estudio histórico-crítico del Conmonitorio (Roma 1933). Es la tesis hecha en Roma bajo la dirección del P. De Ghellinck, quien, después de revisar los originales para su publicación, escribió al autor: «Como don del cielo recibo *El concepto...* El pequeño *chef-d'oeuvre* se presenta muy elegantemente; espero que tendrá buena acogida; lo merece; le felicito cordialmente.» Como método parece impecable. Como fondo, no pretende un tema original; pero esclarece la figura enigmática del Lirinense, y hace definitivas, o al

menos las pone en vías de serlo, las conclusiones importantes de que el *Commonitorio* contiene un ataque semipelagiano a la doctrina agustiniana de la predestinación y de la gracia, y la de que, según el famoso canon lirinense, sólo pertenece a la fe lo que o en todas partes o siempre o por todos se ha creído *expresamente*, sin más progreso dogmático posible que en la inteligencia sujetiva de la doctrina y en el perfeccionamiento de sus fórmulas.

Como apéndice de esta monografía salió *El Conmonitorio de San Vicente de Lerins*. Traducción castellana con comentario y precedida de una introducción (Madrid 1935); que tuvo segunda edición en 1944, Madrid.

Un tratado desconocido de San Vicente de Lerins: Greg 21 (1940) 75-94. Con ese sugestivo título revelaba el autor haber hallado un tratado prometido por el Lirinense en el *Conmonitorio* (c. 16), que luego publicó: *Excerpta Vincentii Lirinensis*, según el códice de Ripoll, n. 151, con un estudio crítico introductorio (Madrid 1940) y que es una exposición antinestoriana, hecha casi solamente de textos agustinianos—cronológicamente la primera *summa augustiniana* conocida—de gran interés, porque ilumina favorablemente las relaciones del Lirinense con S. Agustín, ya que el antiagustiniano del *Conmonitorio* se muestra ahora su fiel discípulo en doctrina trinitaria y cristológica, y porque aparece como fuente de varios artículos del *Quicumque*, con lo que se hace luz para fijar la cuna del famoso símbolo en la escuela lirinense, según las perspectivas de Dom Morin, y a la vez su cronología.

La crítica se alborozó, porque «no es de todos los días sacar del polvo de los manuscritos un anecdoton de un teólogo galo-romano como S. Vicente de Lerins», según decía de aquel «brillante descubrimiento» Dom Morin [14], quien por entonces escribió al P. Madoz:

> «C'est pour moi un jour de fête que celui où je reçois le tiré à part de votre article *Un tratado desconocido*... Excellent à tout point de vue. Et spécialement intéressant pour moi, qui y vois la confirmation de mes présomptions sur la genèse du fameux *Quicumque*. Je vous en félicite et remercie de tout coeur, et quoique vous n'en ayez nul besoin, vous autorise pleinement à faire savoir à tout venant que je souscris des deux mains à toutes vos conclusions. Béni soit Dieu, qui par vous vient d'enrichir le trésor de tradition de son Eglise!»

Aún se ocupó el P. Madoz del Lirinense en *Un tratado desconocido de San Vicente de Lerins hallado en España:* Las Ciencias 7

[14] MORIN, *L. c.*, 413.

(1942) 389-416; *Los «Excerpta Vincentii Lirinensis» en la controversia adopcionista:* RevEspT 3 (1943) 475-483; *Cultura humanística de San Vicente de Lerins:* Mélanges Jules Lebreton: RechScRel 1 (1951) 461-471.

Una nueva redacción del «Libellus de fide» de Baquiario: RevEspT 1 (1941) 457-488; *La nueva redacción del «Libellus de fide» de Baquiario utilizada en la «Confessio fidei» del PsAlcuino:* EstEcl 17 (1943) 201-211. El interés patrístico que siempre tiene la reedición de una obra por su autor o por algún inmediato continuador suyo, por la evolución o nuevas preocupaciones doctrinales que puede indicar, aumenta en el *Libellus de fide* del monje gallego Baquiario (s. 4), tan atendido por la investigación moderna. El P. Madoz lo presenta en un texto mucho más puro que el defectuoso del códice de Milán, único hasta ahora empleado, y halla ser una nueva recensión del *Libellus,* ciertamente no hecha por su autor, sino probablemente después de su muerte. Y es interesante, para ver la difusión del *Libellus,* que fué utilizado ampliamente, y precisamente en su nueva recensión, en la *Confessio fidei* de Juan de Fécamp (s. 11), antes atribuída a Alcuino.

2) Entre las identificaciones de autores fué muy ruidosa la del presbítero Eutropio, antes sólo conocido por una mención de Genadio, que le atribuye y alaba dos cartas consolatorias. El P. Madoz le ha introducido en la patrología como autor de dos cartas entre las supuestas de S. Jerónimo (*De contemnenda hereditate, De vera circumsicione*), que De Plinval asignó a Pelagio [15], y lo que es más llamativo, del tratado *De similitudine carnis peccati,* que Dom Morin encontró y atribuyó a S. Paciano de Barcelona con aplauso unánime de los críticos [16]. *Herencia literaria del presbítero Eutropio (Genad., De vir. ill., cap. XLIX):* EstEcl 16 (1942) 27-54; cf. *Eutropio il Presbitero:* EncCatt 5 (1950) 873. Los críticos han aceptado sin dudar la conclusión del P. Madoz, y el mismo Dom Morin escribió: «Su demostración no deja nada que desear y me ha convencido al momento. No puede uno menos de alegrarse de tal resultado; *do manus,* en un sincero sentimiento de gratitud» [17].

Una obra de Félix de Urgel falsamente adjudicada a San Isidoro

---

[15] G. DE PLINVAL, *Recherches sur l'oeuvre littéraire de Pélage:* RevPhil 66 (1934) 33.

[16] Cf. L. TRIA, S. I., *De Similitudine Carnis Peccati. Il suo autore e la sua Teologia* (Roma 1936).

[17] ALAMO: RevHistEccl 38 (1942) 253s; CAVALLERA, *L. c.,* 63-71;

de Sevilla: EstEcl 23 (1949) 147-168. Con ocasión de la edición hecha por A. C. Vega y A. E. Anspach de la obra *S. Isidori Hispalensis Episcopi Liber de variis quaestionibus...* (El Escorial 1940), el P. Madoz, en un atinado estudio de las fuentes de esa obra, llegó a la conclusión, por su sabor doctrinal adopcionista y por sus extensos paralelismos con fragmentos conocidos como de Félix de Urgel, de que éste, y no S. Isidoro, era el autor de dicha obra. La disconformidad de uno de los editores con esa conclusión [18] movió al P. Madoz a estudiar con fino olfato teológico y filológico la diversidad clara en muchos pormenores de doctrina y de estilo entre aquella obra y los escritos isidorianos: *Contrastes y discrepancias entre el «Liber de variis quaestionibus» y San Isidoro de Sevilla:* EstEcl 24 (1949) 435-458; cf. *Felice, vescovo di Urgel:* EncCatt 5 (1950) 1137.

Esa identificación tan notable, por tratarse de un autor conceptuado como el más destacado adopcionista, y de cuyos escritos lamentaban los críticos se hubiera conservado tan poco, fué admitida sin discusión [19]. De Ghellinck escribió a su autor: «Acabo de ver sus páginas sobre Félix de Urgel. Son en verdad buenas y concluyentes. Todas mis felicitaciones.»

3) Se imponía una buena edición del epistolario de S. Braulio de Zaragoza, documento imprescindible para el exacto conocimiento de la vida española visigoda, y se encargó de ella el mejor conocedor de aquella época. Precedió el trabajo *Fuentes jerominianas en el epistolario de S. Braulio de Zaragoza:* Greg 20 (1939) 407-422; siguió una visión de conjunto de dicho epistolario: *San Braulio de Zaragoza y su epistolario:* Congreso de ciencias (Zaragoza 1940) 346-369; y vino ya el *Epistolario de S. Braulio de Zaragoza.* Edición crítica según el códice 22 del archivo capitular de León, con una introducción histórica y comentario (Madrid 1941).

Era en España la primera edición crítica de factura moderna de nuestra literatura patrística, que, aunque no impecable, podía ser pauta para las futuras [20]; ha sido calificada de «modelo de edición desde todo punto de vista» [21]. Y en las magistrales introducciones y

---

DEKKERS, *L. c.*, n. 564; ALTANER, *Der Stand der patrologischen Wissenschaft und das Problem einer neuen altchristlichen Literaturgeschichte:* Miscellanea Giovanni Mercati 1 (Città del Vaticano, 1946) 508; MORIN, *L. c.*, 415s.

[18] VEGA, *El «Liber de variis quaestionibus» no es de Félix de Urgel:* CiudD 161 (1949) 217-268.

[19] CAPELLE, *L. c.*, n. 1648; DEKKERS, *L. c.*, n. 1228.

[20] VIVES, *L. c.*

[21] MORIN, *L. c.*, 412; ALAMO: EncUnivIlustrEuropAmer, SuplAn 1942-1944 (1950) 1102.

notas histórico-literarias se tocan todos los problemas de interés, se llegan a precisar numerosas fechas de la vida del Santo y sobre todo las de las cartas, se escudriñan las fuentes de éstas con el marcadísimo influjo jerominiano y se explota maravillosamente el contenido de ellas para el conocimiento histórico-cultural de la época. Aún salió después el artículo: *Una cita interesante de la carta de Braulio a Frutuoso en el siglo XIII:* EstEcl 20 (1946) 435s.

Nadie había dudado de la autenticidad del epistolario, hasta que, con ocasión de la nueva edición, lo hizo el P. Alamo de la mayor parte de sus cartas, como si fueran modelos escolares de cartas ficticias, nacidos el s. 9 en la escuela cristiana de Córdoba (Alvaro, Esperaindeo, Eulogio, etc.) [22], con razones no sin fuerza para algunos críticos [23]. Ello obligó al P. Madoz a una de esas cinceladas labores suyas, encaje finísimo de agudeza, técnica y erudición. Con hondura y objetividad refuta argumentos y concluye sin dudar, por los temas y alusiones y circunstancias históricas y sobre todo por cotejo de estilos, la autenticidad de todas las cartas de S. Braulio: *Autenticidad de las cartas de San Braulio de Zaragoza:* EstEcl 17 (1943) 433-485. La crítica asintió sin vacilar [24], empezando por el mismo P. Alamo, que, con nobleza castellana, lo proclamó públicamente [25], después de haber escrito al P. Madoz:

> «...Todo ello me ha convencido de la inanidad de mis dudas, debiendo tener ya por segura la autenticidad del Epistolario brauliano. Su trabajo es perfecto, bien razonado, muy documentado, como quien es dueño absoluto del sujeto. Entre las muchas felicitaciones que V. R. ha de recibir por la refutación contundente de mis dudas y objeciones, deseo figure entre las primeras las de éste su entusiasta admirador y sincero amigo.»

Fuentes jeronimianas en el Epistolario de Alvaro de Córdoba: RevEspT 4 (1944) 211-227; *La respuesta de Esperaindeo a la consulta de Alvaro de Córdoba:* EstEcl 18 (1944) 289-305; *Controversia epistolar entre Alvaro de Córdoba y Juan de Sevilla:* RevEspT 5 (1945) 285-297; *El Epistolario de Alvaro de Córdoba:* Las Ciencias 10 (1945) 153-166; *Autógrafos de Alvaro de Córdoba:* EstEcl 19

---

[22] *Les lettres de Saint Braulion sont-elles authentiques?:* RevHistEccl 38 (1942) 417-422.

[23] M. CAPPUYNS: BullThAncMéd 5 (1946) n. 50; DE GHELLINCK: NouvRevTh 67 (1945) 109; ALTANER: ThRev 44 (1948) 35.

[24] CAPPUYNS: BullThAncMéd 5 (1947) n. 757; ALTANER, *L. c.*; C. LAMBOT: RevBen, BullAncLittChrétLat 3 (1939-1952) n. 1265.

[25] RevHistEccl 41 (1946) 549; EncUnivIlustrEuropAmer, *L. c.*

(1945) 519-522; *El viaje de San Eulogio a Navarra y la cronología en el Epistolario de Alvaro de Córdoba:* Príncipe de Viana 6 (1945) 415-423. Estos trabajos eran preliminares de la obra *Epistolario de Alvaro de Córdoba.* Edición crítica (Madrid 1947).

Alvaro de Córdoba, el escritor más destacado entre los mozárabes, que tanto interesa a la crítica moderna, dejó en su epistolario un documento de gran valor para la historia de la iglesia y cultura mozárabes. El P. Madoz nos dió de él una edición a la que, si bien se han achacado algunas páginas precipitadas [26], «hace honor, según se ha dicho, a la erudición y a la sagacidad del autor» [27], que «en esta producción parece haberse superado a sí mismo» [28]. También aquí destaca la ardua y fructuosa tarea de averiguación de cronologías y fuentes directas e indirectas que aun en leves reminiscencias, quizá inconscientes, aprovechó Alvaro, y la de recoger las alusiones doctrinales e históricas, tan útil para conocer la iglesia y cultura mozárabes.

Liciniano de Cartagena y sus cartas. Edición crítica y estudio histórico (Madrid 1948). Liciniano fué el personaje de más relieve en Levante a fines del s. 6, de quien aquí se editan las tres únicas cartas suyas que nos quedan. «Es fácil, se dijo, que Madoz haya reunido todo lo que se puede saber sobre Liciniano: no hay nada que añadir a lo que él dice con tanta erudición» [29]. Aparte de la edición crítica con no pocas mejoras del texto y de trazarse el perfil literario de Liciniano con hincapié en algunos rasgos suyos menos estudiados antes, como el de su bibliofilia y el de su posición antimaterialista, la neta fijación de las fuentes tiene el interés de mostrar que en su doctrina espiritualista no era tan original como se pensaba, sino más bien, como hijo de su época, adaptador y sintetizador del pasado. Véase también *Un caso de materialismo en España en el siglo VI:* RevEspT 8 (1948) 203-230; *Liciniano di Cartagena:* EncCatt 7 (1951) 1328.

4) Sus estudios sobre los célebres símbolos toladanos han acrecentado no poco el renombre del P. Madoz. Con la edición crítica de los principales símbolos se subrayaban los caracteres de su teología como la expresión trinitaria y cristológica más acabada de la patrística latina, ya que era fruto de una selección acertadísima, con su oportuna elaboración, de las más felices fórmulas de los grandes Padres latinos, sobre todo de S. Agustín, sin excluir los visigodos. Con esto

---

[26] DÍAZ, *L. c.*
[27] LAMBOT, *L. c.*, n. 1312.
[28] R. GARCÍA VILLOSLADA, S. I.: EstEcl 22 (1948) 794.
[29] G. BARDY: RevHistEccl 43 (1948) 562.

se fijaba su origen en los concilios cuyo nombre llevan y se destacaba su importancia en la historia de los dogmas, en particular como expresión de la concepción trinitaria de los latinos en comparación con la de los griegos.

Le symbole du IV^e Concile de Tolède: RevHistEccl 34 (1938) 5-20. Formula definitivamente la base teológica de la Trinidad y de la Cristología. K. Kuenstle había negado a dicho símbolo la paternidad de S. Isidoro, presidente del Concilio IV de Toledo (a. 633) y lo asignaba al Concilio I (a. 400) [30]. El P. Madoz, con un delicado análisis comparativo de sus fuentes, muestra inequívocamente el sello isidoriano del portavoz del Concilio IV.

El símbolo del VI Concilio de Toledo (a. 638). En su centenario XIII°: Greg 19 (1938) 161-193. Este símbolo sigue la línea del IV y añade la profesión de fe en la Iglesia Católica, que con su cabeza Cristo reinará después de la resurrección. Kuenstle pensó que este símbolo no es obra del Concilio VI de Toledo, sino de algún teólogo desconocido del s. 5 [31]. El P. Madoz estudia por examen interno las fuentes de dicho símbolo y encuentra en ellas a S. Fulgencio de Ruspe, el símbolo IV, a S. Isidoro († 636), llegando así a la misma época de composición que unánimemente señala la transmisión manuscrita y por tanto al Concilio VI de Toledo.

Le symbole du XI^e Concile de Tolède. Ses sources, sa date, sa valeur: Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents. Fasc. 19 (Louvain 1938). Este símbolo (a. 675) aumenta el contenido de los IV y VI con nuevas aportaciones patrísticas para una profesión de fe de acabada precisión de concepto y de tan amplia base doctrinal, que es un breve tratado trinitario y cristológico. Según Kuenstle, también él es una *Expositio fidei* de un teólogo español del s. 5 [32]. El P. Madoz, hecha la edición de un texto depurado, indaga las fuentes de cada uno de los sesenta y ocho párrafos del símbolo, yuxtaponiendo a cada uno las citas anteriores idénticas o similares en que aquéllos se pudieron inspirar, y halla que, aparte de otras varias fuentes, S. Agustín parece haber inspirado treinta y dos artículos, S. Isidoro veintiocho, S. Fulgencio veinte; de ahí deduce, añadiendo un curioso análisis estilístico y considerada la conformidad de la

---

[30] K. KUENSTLE, *Antipriscilliana. Dogmengeschichtliche Untersuchungen und Texte aus dem Streite gegen Priscillians Irrlehre* (Freiburg 1905) p. 67-70.73s. 241.

[31] *L. c.*, p. 70s.

[32] *L. c.*, p. 74.

transmisión manuscrita, que el símbolo se asigna con razón al Concilio XI. Además ese cotejo de fuentes pone de relieve lo que el símbolo tiene de original, al menos en la adaptación o imitación y en el acoplamiento de fórmulas, así como el mérito de haber seleccionado en la tradición las más puras, y el decisivo influjo agustiniano.

Véase también *Eugène de Tolède* († 657), *une nouvelle source du Symbole de Tolède de 675:* RevHistEccl 35 (1939) 530-533; *Eugenio de Toledo:* EncCatt 5 (1950) 804.

El Símbolo del Concilio XVI de Toledo. Su texto, sus fuentes, su valor teológico (Madrid 1946). Este símbolo (a. 693), repitiendo en gran parte las fórmulas del XI, le añade nuevas precisiones, pero sin alcanzar siempre su perfección técnica. El P. Madoz ofrece una edición crítica con algunas variantes según seis manuscritos. También aquí lo más nuevo y meritorio es la determinación de fuentes precisas y ciertas para veintinueve artículos, y de inspiración más o menos próxima para los ocho restantes; después del símbolo XI, S. Agustín es el más explotado, y si se habla de inspirador más o menos remoto, es el principal y la fuente primera del símbolo. Con ello se descubre también que, al recogerse en éste la flor de las expresiones patrísticas, de ordinario no se transcriben aquéllas literalmente, sino que más que en otros símbolos hay un esfuerzo de nueva elaboración y acomodación al momento, y además que este símbolo como heredero mejorado del XI aumenta el caudal de éste en no pocos matices. Esto lo subraya el autor al analizar los elementos característicos del símbolo, el enorme influjo agustiniano, como p. e. en el concepto de «don» aplicado el Espíritu Santo y ahora consagrado por primera vez en la literatura simbólica, y por fin la progresiva matización de la menos precisa fórmula «voluntas genuit voluntatem» de S. Julián de Toledo.

Más detalladamente se estudian los aspectos trinitarios de los símbolos toledanos en *La teología de la Trinidad en los Símbolos Toledanos:* RevEspT 4 (1944) 457-477; *La Teología agustiniana sobre el Espíritu Santo en los Símbolos de Toledo:* RevEspT 7 (1947) 363-372.

5) También dejó estela gloriosa el P. Madoz en las periódicas reseñas de la inmensa producción patrística y patrológica española y de extranjeros sobre Padres españoles. No es un mero recuento, aunque casi exhaustivo, sino revisión inteligente y discreta, hecha por el mejor informado y el mejor juez en la materia, que con dominio y erudición, precisión y tino, clasifica y analiza y benignamente valora los estudios y subraya los nuevos resultados que aportan. Por eso los

críticos las han acogido como un indispensable instrumento de trabajo.

Un decenio de estudios patrísticos en España (1931-1940): RevEspT 1 (1941) 919-962. De este artículo se dijo que «vale por un libro y ha de tenerse junto a la última edición de la Patrología de Altaner como un precioso complemento» [33]. Tal elogio aún sería más justo de *Segundo decenio de estudios sobre patrística española (1941-1950)* (Madrid 1951). De esta obra nutridísima se ha dicho que es «un modelo del género y un instrumento de alto valor» [34]. Como un compendio por los puntos capitales de los trabajos anteriores es el artículo *El Renacer de la Investigación Patrística en España (1930-1951):* SacrErud 4 (1952) 355-371. De la revista se le escribió al autor sobre este artículo: «Me siento orgulloso de poder ofrecer a nuestros suscritores su valioso resumen tan instructivo sobre la espléndida renovación de los estudios patrísticos entre Vdes. La amplitud de tal renovación será para muchos una revelación.» En la misma línea de estudios puede ponerse el amplísimo elenco de *Traducciones de Santos Padres al español:* RevEspT 11 (1951) 437-472.

6) Como trabajos de su propia especialidad hay que mencionar aún: *El Florilegio Patrístico del II Concilio de Sevilla (a. 619):* Miscelánea Isidoriana (Roma 1936) 177-220; *L'authenticité d'un des nouveaux sermons de S. Agustin, confirmée par le Concile de Séville de 619:* RevHistEccl 32 (1936) 340-345; *De laude Spanie. Estudio sobre las fuentes del prólogo isidoriano:* RazFe 116 (1939) 247-257; *Ecos del saber antiguo en las Letras de la España visigoda:* RazFe 122 (1941) 228-240; *El Primado Romano en los Padres primitivos, particularmente en los españoles:* Ya (14-V-1942) p. 6; *El Primado Romano en España en el ciclo isidoriano:* RevEspT 2 (1942) 229-255; *San Ildefonso de Toledo a través de la pluma del Arcipreste de Talavera.* Estudio y edición crítica de la *Vida* de San Ildefonso y de la traducción del tratado *De perpetua virginitate sanctae Mariae contra tres infideles* (Madrid 1943); *Una nueva recensión del «De correctione rusticorum» de Martín de Braga* (Ms. Sant Cugat. N. 22): EstEcl 19 (1945) 335-353; *Al margen de una Patrología:* RevEspT 5 (1945) 451-466; *Varios enigmas de la «Regla» de San Leandro:* Miscellanea Giovanni Mercati 1 (1946) 265-295.

Potamio de Lisboa: RevEspT 7 (1947) 79-109; *Nuevas fuentes de los «Versus Isidori»:* EstEcl 21 (1947) 217-223; *Una nueva trans-*

---

[33] P. LETURIA, S. I.: Greg 23 (1942) 422.
[34] CAMELOT, *L. c.*

misión del «Libellus de institutione virginum» de San Leandro (Ms. de Monte Casino, n. 331): AnalBoll 67 (1949) 407-424; *Literatura latino-cristiana:* G. DÍAZ-PLAJA, Historia general de las literaturas hispánicas 1 (Barcelona 1949) 85-140; *La literatura en la época mozárabe:* Ibid. 259-274; *Ovidio en los Santos Padres españoles:* EstEcl 23 (1949) 233-238; *Arrianismo y Priscilianismo en Galicia:* Congreso de Braga (1950) [*Arianism and Priscillianism in Galicia:* Folia, Studies in the Christian perpetuation of the Classic 5 (New York) 1951 5-25]; *Valeriano, obispo calagurritano, escritor del siglo V:* HispSacr 3 (1950) 1-7 [*Valerian, bishop of Calahorra fifth century writer:* Folia... 33-39]; *Martín de Braga. En el XIV centenario de su advenimiento a la Península (550-1950):* EstEcl 25 (1951) 219-242; *La muerte de María en la tradición patrística española:* EstEcl 25 (1951) 361-374; *Tajón de Zaragoza y su viaje a Roma:* Mélanges Joseph de Ghellinck 1 (1951) 345-360; *Idacio:* EncCatt 6 (1951) 1554; *Ildefonso di Toledo, santo:* Ibid., 1620s; *Isidoro di Siviglia, santo:* Ibid., 7 (1951) 254-258; *Leandro di Siviglia, santo:* Ibid., 1000s; *Massimo, vescovo di Saragozza:* Ibid., 8 (1952) 311; *Martino di Braga, santo:* Ibid., 220s; *Orosio, Paolo:* Ibid., 9 (1952) 367s; *Osio (ossius) di Cordova:* Ibid., 406s; *Paciano, vescovo di Barcellona, santo:* Ibid., 504s; *Potamio:* Ibid., 1847s; *San Julián de Toledo:* EstEcl 26 (1952) 39-69; *San Ildefonso de Toledo:* Ibid. 467-505; *El Concilio de Calcedonia en San Isidoro de Sevilla:* RevEspT 12 (1952) 189-204; *Fuentes teológico-literarias de San Julián de Toledo:* Greg 33 (1952) 399-417; *Arcipreste de Talavera. Vidas de San Ildefonso y San Isidoro.* Edición, prólogo y notas (Madrid 1952); *Citas y reminiscencias clásicas en los Padres españoles:* SacrErud 5 (1953) 105-132; *Priscilliano e Priscillianismo:* EncCatt 10 (1953) 41s; *Prudenzio:* Ibid. 233-236; *Severo di Menorca:* Ibid., 11 (1953) 465s; *Taione, vescovo di Saragozza:* Ibid., 1704s.

7) Trabajos de patrología en general: *Una traducción castellana de la «Vita S. Augustini» de Posidio:* RazFe 94 (1931) 498-504; *El Decreto Efesino sobre la inviolabilidad del Símbolo, según el Cardenal Cesarini:* RazFe 98 (1932) 168-178; *El amor a Jesucristo en la Iglesia de los mártires:* EstEcl 12 (1933) 313-344; *La pertinacia, rasgo característico de la herejía, en los primeros siglos de la Iglesia:* EstEcl 12 (1933) 503-514; *La argumentación patrística según Bessarion en Florencia:* Greg 15 (1934) 215-241; *El método de argumentación en el problema de los orígenes cristianos:* EstEcl 14 (1935) 145-173; *«Potentior principalitas»:* EstEcl 15 (1936) 360-366; *«Mater Ecclesia». Devoción a la Iglesia en los primeros siglos:* EstEcl 16

(1942) 433-452; *¿Una nueva redacción de los textos seudo-patrísticos sobre el Primado, en Jacobo de Viterbo?:* Greg 17 (1936) 562-583; *Vestigios de Tertuliano en la doctrina de la virginidad de María, en la carta «Ad amicum aegrotum, de viro perfecto»:* EstEcl 18 (1944) 187-200; *Una nueva recensión del penitencial «Vallicellanum I»:* AnalSacraTarrac 16 (1945) 1-32; *Un símil de Lucrecio en la literatura latino-cristiana:* Príncipe de Viana 7 (1946) 573-582; *Hacia los orígenes de la interpretación mariológica del Protoevangelio:* EstEcl 23 (1949) 291-305; *Un nuevo «Migne» a la vista:* Ibid. 377-379; *La literatura patrística, transmisora de la cultura antigua:* RevEspT 10 (1950) 275-287; *Vetus latina:* EstEcl 24 (1950) 509s; *Clavis Patrum Latinorum. Ante la edición del «Corpus Christianorum»:* EstEcl 26 (1952) 93s; *Salviano di Marsiglia:* EncCatt 10 (1953) 1726s; *Quicumque vult:* Ibid. 411s.

8) Trabajos de eclesiología: *La Iglesia de Jesucristo.* Fuentes y documentos para el estudio de su constitución e historia (Madrid 1935); *El Primado Romano.* Fuentes y documentos para su constitución e historia (Madrid 1936); *Roma, centro del mundo:* Ecclesia (1-III-1941) 24-26; *Bajo el signo del Pontificado:* RazFe 125 (1942) 434-452; *La Iglesia Cuerpo Místico de Cristo, según el primer esquema «De Ecclesia» en el Concilio Vaticano:* RevEspT 3 (1943) 159-181; *XIX centenario de la Cátedra de San Pedro en Roma:* Ecclesia 3 (1943) 434-452; *«Fuera de la Iglesia no hay salvación»:* Raz Fe 148 (1953) 44-50 [35].

9) El P. Madoz amaba ingenuamente a su pueblo natal, y eso le movió a publicar dos interesantes estudios: *Una contienda medieval sobre la iglesia de Artajona:* PríncVia 8 (1947) 183-204; *Dos hijos ilustres de Artajona en la silla de San Fermín:* PríncVia 13 (1952) 339-374.

10) Trabajos de diversos temas: *«Doctor Ecclesiae»:* EstEcl 11 (1932) 26-43; *El mito de Rosenberg:* RazFe 107 (1935) 5-18.211-223; *Una monumental historia de la Iglesia:* RazFe 111 (1936) 51-60; *Pío XI y las ciencias eclesiásticas:* Hechos y Dichos 6 (1939) 201-211; *Alter Christus:* Ecclesia (1-X-1941) 4; *Rodrigo Jiménez de Rada y la «Continuatio Hispana»:* PríncVia 8 (1947) 382-396; *Archivio Italiano per la storia della Pietà:* EstEcl 26 (1952) 233-235.

11) Entre las conferencias que pronunció mencionemos: *El poe-*

---

[35] Varios de los artículos mencionados fueron publicados juntos por su autor en el bello libro *La Iglesia Nuestra Madre. Su paso de luz sobre la tierra* (Bilbao 1946).

ta Prudencio inspirador de la estética medieval (Madrid 1948); tres sobre *La cultura clásica de la patrística española* (Curso de verano: Puigcerdá 1948); *San Martín de Braga y su significación en la historia de la patrística española* (Madrid 1950).

Tal es el imponente censo de la producción del P. Madoz. Esa labor emplísima en monografías tan esmeradas le llenó de conocimientos filológicos, literarios e históricos (profanos, eclesiásticos y del dogma), metodológicos y de técnica, y le dió una madurez investigadora y crítica insuperable como preparación para obras de gran volumen, que con razón se esperaban de él [36]. Ya llevaba adelantada una amplia historia de la literatura patrística española, que hubiera sido con mucho la obra cumbre de nuestra ciencia patrológica y hubiera abierto a ésta una nueva época de gloria. Pero los designios de Dios son inescrutables.

«Que Dios le conserve a V. aún largo tiempo para provecho de la ciencia y honor de la católica España», le escribía Dom Morin (16-XI-1945). El promovió como nadie los avances de la ciencia patrológica española y fué ante las naciones su más alto exponente. El con sus reseñas la descubrió en su creciente esplendor al mundo. Con sus estudios de Padres y Concilios españoles puso en claro de nuevo que, mientras el resto de Europa yacía en una lamentable decadencia cultural, la España visigoda se mantenía en pie como un faro en la noche y con el espíritu en alta tensión teológica.

Ha merecido bien de la Iglesia. El «infatigable» P. Madoz, como le calificaron los críticos [37], ha ejercitado durante veinticuatro años con edificante entrega el apostolado de la ciencia, que a la larga es el más abnegado y en definitiva el más fecundo. En 1935 le escribía el P. De Ghellinck: «Me complazco en bendecir al cielo de todo lo que ya os ha dado hacer y de lo que sin duda seguirá a tan excelentes principios.» El cielo le habrá premiado ya con la compañía de aquellos Santos que en esta vida absorbieron su devoción científica. R. I. P.

JOSÉ SAGÜÉS, S. I.

Facultad teológica de Oña (Burgos).

---

[36] P. GALTIER, S. I.: Greg 23 (1942) 430.

[37] M. RICHARD: RevMoyAgLat 4 (1948) 177; B. LLORCA: EstEcl 25 (1951) 270.

La enseñanza en el nuevo Concordato (*)

Sumario:

Introducción. — 1. Importancia del tema. — 2. Partes del estudio.
I. *El espíritu católico en la escuela.* — 3. Alcance del espíritu católico. — 4. La vigilancia del Ordinario y sus efectos en orden al material pedagógico y al catedrático.
II. *La cátedra de Religión.* — 5. Su categoría académica; — 6. derecho comparado; — 7. imperativo religioso, para el creyente; — 8. exigencia de la cultura y del amor patrio, para todos. — 9. El maestro en la escuela primaria estatal. — Los catedráticos en centros oficiales, medios y superiores: 10. Suficiencia pedagógica; — 11. nombramiento; — 12. consideración académica; — 13. remoción; — 14. la persona; — 15. preparación científica. — 16. El profesor en centros no oficiales. — 17. Programa y libro de texto.
III. *Cursos sistemáticos.* — 18. En la Universidad del Estado. — 19. En la Universidad de la Iglesia.
IV. *Opinión pública y asistencia social.* — 20. El servicio de información pública. — 21. Las obras de asistencia social.
V. *Centros docentes de la Iglesia.* — Los sagrados: 22. Su dependencia exclusiva de la Iglesia; — 23. efectos de los títulos académicos que confieren. — Los profanos: 24. Derecho a fundarlos; — 25. necesidad y conveniencia de su ejercicio; — 26. efectos civiles de sus estudios. — 27. Colegios mayores.
Conclusión. — 28. Síntesis y juicio valorativo de conjunto.

1. El tema: *La enseñanza en el nuevo Concordato,* es uno de los que encierran mayor importancia. Porque, siendo la escuela el campo de batalla en que se decide el porvenir de las generaciones que van sucediéndose, síguese que, si la cuestión escolar es asunto de vida o muerte para el individuo y la familia, también ha de serlo para el Estado y la Iglesia.

De ahí el traer a los acuerdos concordatarios el problema de la escuela. Comenzó el de Baviera, a mediados de 1817, con una simple

(*) Sin perjuicio del estudio de conjunto que nos proponemos hacer en otro número de esta Revista, quisiéramos adelantar ahora el análisis de los artículos del Concordato español de 1953, que se refieren a la materia de la enseñanza.

referencia al derecho de vigilancia en materia de fe y costumbres, que reconoce a los Obispos aun en los centros públicos [1]. Siguió el de Sicilia, a principios de 1818, estableciendo que en todas las escuelas, públicas y privadas, la enseñanza debía ajustarse al criterio católico [2]. Pío IX e Isabel II, treinta y tres años más tarde, en 1851, acuerdan que las normas bávara y siciliana rijan en los dominios de Su Majestad Católica [3].

De entonces acá, a medida que el fuego arrecia en esa línea de combate, alcanza este punto mayor amplitud y desarrollo en los sucesivos Concordatos. El único de la época contemporánea que no aborda el problema escolar es el de Prusia; y si la Santa Sede consintió en ratificarlo sin el mínimum convenido de garantías para la escuela católica, fué por evitar males mayores [4].

2. Pero fijémenos en el más reciente de todos, el español de 1953. Y para concentrar desde un principio las ideas, adviértase que nuestro análisis ha de referirse a estas cinco cuestiones: El espíritu católico en la escuela, la cátedra de Religión, los cursos sistemáticos, opinión pública y asistencia social y, por último, los centros docentes de la Iglesia.

I. El espíritu católico en la escuela

Comencemos por el espíritu católico en la escuela. «Para que una escuela—escribía Su Santidad Pío XI [5]—resulte conforme a los derechos de la Iglesia y de la familia cristiana, y digna de ser frecuentada por alumnos católicos..., es necesario que toda la enseñanza y toda la organización de la escuela: Maestros, programas y libros, en cada disciplina, estén imbuídos de espíritu cristiano bajo la dirección y vigilancia materna de la Iglesia, de suerte que la Religión sea verdaderamente fundamento y corona de toda la instrucción en todos los grados, no sólo en el elemental, sino también en el medio y superior.»

---

[1] Baviera (a. 1817), n. 5: *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità civili*, ed. A. Mercati (Roma, 1919), p. 593.

[2] Sicilia (a. 1818), art. 2: *Raccolta di Concordati*, p. 621.

[3] España (a. 1851), art. 2: *Raccolta di Concordati*, p. 771.

[4] Comunicación de la Nunciatura Apostólica en Alemania al Presidente del Ministerio de Estado Prusiano, 5 de agosto de 1929: AAS 21 (1929) 536-539.

Para el estudio comparativo de los Concordatos en la época de S. Santidad Pío XI, cf. PÉREZ MIER, *Iglesia y Estado Nuevo* (Madrid, 1940), c. 13, III, p. 573-590.

[5] S. S. Pío XI, encícl. «Divini illius Magistri», 31 de diciembre de 1929: AAS 22 (1930) 77.

Este nobilísimo ideal pontificio lo realiza la escuela española que el Concordato nos asegura, ya por lo que hace al espíritu que ha de informarla, ya por lo que toca a la vigilancia de la Iglesia.

3. EL ESPÍRITU.—Porque «en todos los centros docentes de cualquier orden y grado, sean estatales o no estatales, la enseñanza se ajustará a los principios del dogma y de la moral de la Iglesia católica» (art. 26) [6].

Es obvia consecuencia de la unidad religiosa establecida en el art. 1.°: «La Religión católica... sigue siendo la única de la Nación española» [7]. Así lo declaran nuestro antiguo Concordato y otros que se asientan sobre la misma tesis [8], y así vienen a reconocerlo varios solemnes Convenios de naciones escindidas en múltiples creencias, en cuanto adoptan la fórmula: *Escuela católica para los católicos* [9].

Resulta, pues, de nuestra unidad religiosa que la enseñanza ha de ajustarse a los principios del dogma y de la moral de la Iglesia.

Lo primero, de un modo *negativo,* guardándose de lo que fuere inconciliable con la doctrina y las costumbres cristianas; y después, de un modo *positivo,* exponiendo y aceptando el criterio católico aun en sus aplicaciones a las ciencias profanas, v. gr., las físicas, las biológicas o las quirúrgicas.

Ni se excluye de la norma concordada ninguno de los centros docentes, estatales y no estatales, de grado elemental, medio o superior; y de todos los órdenes, aunque sea el de artes y oficios, el de industria y comercio, el de la milicia u otro cualquiera.

4. LA VIGILANCIA.—¿A quiénes incumbe vigilar el fiel cumplimiento de tan básica prescripción? Que nos lo diga el propio Concordato:

---

[6] AAS 45 (1953) 643; «B. O. del E.» 18 (19. 11. 1953) 6842.

[7] AAS 45 (1953) 626; «B. O. del E.» 18 (19. 11. 1953) 6840.

[8] España (a. 1851), art. 2: *Raccolta di Concordati,* p. 771. Recuérdense también los antiguos Concordatos de Sicilia, art. 2; Costa Rica, art. 2; Guatemala, art. 2; Honduras, art. 2; Nicaragua, art. 2; San Salvador, art. 2; Venezuela, art. 2, etc.: *Raccolta di Concordati,* p. 621, 800-801, 810-811, 937, 949, 961, 971.

[9] Véanse, por ejemplo, los antiguos Concordatos de Austria (a. 1855), artículos 5 y 7; Württemberg (a. 1857), art. 7 y Baden (a. 1859), art. 7: *Raccolta di Concordati,* p. 822-823, 857-858 y 863, 885. Y entre los Concordatos más recientes, véanse también el de Letonia (a. 1922), art. 10: AAS 14 (1922) 578; Baviera (a. 1924), art. 6: AAS 17 (1925) 45; Alemania (a. 1933), artículo 23: AAS 25 (1933) 402; Austria (a. 1933), art. 6, § 1: AAS 26 (1934) 255.

«Los Ordinarios ejercerán libremente su misión de vigilancia sobre dichos centros en lo que concierne a la pureza de la fe, las buenas costumbres y la educación religiosa» (art. 26).

Porque «derecho y deber de los Ordinarios locales—dice el c. 1.381, § 2—es vigilar por que en ningún género de escuelas de su territorio se enseñe o se haga cosa alguna contraria a la fe o a las buenas costumbres» [10].

¿Y si apareciese algo reprensible? A continuación añade el Concordato: «Los Ordinarios podrán exigir que no sean permitidos o que sean retirados los libros, publicaciones y material de enseñanza contrarios al dogma y a la moral católica» (art. 26).

Mucho puede el Ordinario, pudiendo exigir la retirada de la heterodoxia en libros y materiales pedagógicos, pero ni lo puede todo ni acaso lo principal. Porque, al fin, la escuela es el maestro...

El c. 1.381, § 3, le autoriza para exigir que, por razones de ortodoxia y de buenas costumbres (*religionis morumque causa*), también sean retirados de su cátedra los mismos catedráticos de ciencias profanas [11]; derecho que el Concordato de Lituania [12] y los últimos de Austria [13] y Baviera [14] se obligan a respetar, admitiendo las reclamaciones y poniéndoles el conveniente remedio.

En cambio, el nuestro, que es muy explícito cuando se trata de los profesores de Religión—después lo veremos—, a propósito de los que enseñan otras asignaturas, en este punto guarda silencio.

Lo cual no significa que la Iglesia renuncie a su derecho, porque es nativo e irrenunciable.

Tampoco significa que el Estado se lo dispute o se lo desconozca,

---

[10] El art. 26 del Concordato no habla sino de *Ordinarie*, término canónico que puede incluir también el de los religiosos, en orden a los propios súbditos (c. 198, § 1). No obstante, hay que restringirlo al Ordinario *local* (c. 198, § 2), a causa de la materia de que se trata, puesto que se la reserva el c. 1.381, § 2, si exceptuamos las escuelas internas para los mismos exentos (c. 1.382).

En las escuelas y academias militares españolas, la jurisdicción del Vicario general castrense, aunque *cumulativa*, tiene *preferencia* sobre la del Diocesano, según el Convenio del 5 de agosto de 1950, art. 9: AAS 43 (1951) 82; «B. O. del E.» 18 (19. 11. 1953) 6856.

[11] Cf. BLANCO NÁJERA, *Derecho docente* (Linares, 1934), p. 432; OTTAVIANI, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, t. II² (Romae, 1936), n. 347, p. 250; CORONATA, *Institutiones iuris canonici*, t. II³ (Torino, 1947), n. 948, p. 307.

[12] Lituania (a. 1927), art. 13, n. 4: AAS 19 (1927) 429.

[13] Austria (a. 1933), art. 6, § 2, protocolo adicional: AAS 26 (1934) 275-276.

[14] Baviera (a. 1924), art. 8, § 2: AAS 17 (1925) 46.

ya que se siente obligado a secundárselo. Porque, si la Religión católica sigue siendo la única de los españoles (art. 1.º) y católica ha de ser la enseñanza en todos los centros, estatales y no estatales (art. 26), ¿podría consentir el Estado, en cátedra ninguna de sus dominios, que se explicase nada que pugne con el patrimonio religioso de la Patria? Es el justo razonamiento del Marqués de Orovio, Ministro de Fomento, en la histórica Circular [15] que planteó la llamada *cuestión universitaria* de 1875, de catedráticos separados, dimisionarios y suspensos por causa de heterodoxia [16].

No hay, pues, duda de que el espíritu del Concordato reconoce

---

[15] Circular del 26 de enero de 1875 a los Rectores de las Universidades: ALCUBILLA, *Apéndice de 1875* (Madrid, 1875), p. 106: «Cuando la mayoría y casi la totalidad de los españoles es católica y el Estado es católico, la enseñanza oficial debe obedecer a este principio, sujetándose a todas sus consecuencias. Partiendo de esta base, el Gobierno no puede consentir que en las cátedras sostenidas por el Estado se explique contra un dogma que es la verdad social de nuestra patria».

Poco duradera fué esta Circular. El Ministerio Sagasta la derogó el 3 de marzo de 1881, a la vez que reponía en sus cátedras a los profesores destituídos, suspensos y dimisionarios. Cf. ALCUBILLA, *Apéndice de 1881* (Madrid, 1881), p. 245-247.

Los catedráticos depuestos habían fundado en 1876 la Institución Libre de Enseñanza. De su índole y actividades en el terreno de la docencia hasta 1936, dan idea los autores del libro *Una poderosa fuerza secreta: La Institución Libre de Enseñanza* (San Sebastián, 1940).

[16] Cf. RUIZ DE QUEVEDO, *Cuestión universitaria* (Madrid, 1876), que colecciona los documentos referentes a los catedráticos entonces separados: González Linares, Calderón (Laureano), Giner de los Ríos (Francisco), Salmerón, Azcárate y Andrés; a los dimisionarios: Castelar, Montero Ríos, Figuerola, Moret, Val Ripoll y Mesía Alvarez; a los suspensos: Muro, Valera de la Iglesia, Calderón y Arana, Soler y Giner de los Ríos (Hermenegildo).

En torno a este hecho sonadísimo, escribe MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, l. VIII, c. 4, n. 3: *Obras completas*, ed. Nacional, t. XL (Madrid, 1948), p. 472-473: «La infección de la enseñanza, aun en sus grados inferiores, era tal, que el primer Gobierno de la restauración trató de atajarla, si bien de un modo incompleto, doctrinario, y en sus resultados casi ilusorio. El ministro de Fomento (Orovio), en 26 de febrero de 1875, circuló una orden a los rectores para que no tolerasen en las cátedras ataques contra el dogma católico y las instituciones vigentes, y obligasen a cada profesor a presentar sus respectivos programas. Salmerón, Giner... se alzaron en rebeldía, y fueron separados en virtud de expediente. La separación fué justa; no los destierros y tropelías que la acompañaron. Siempre fué la arbitrariedad muy española. Y lo fué también el hacer las cosas a medias. Cierto que salió de la enseñanza la plana mayor krausista, y la siguieron, renunciando sus cátedras, los ex ministros Castelar, Montero Ríos... Otros, más prudentes o más tímidos o menos sectarios, aunque no menos sospechosos, se sometieron en silencio, y continuaron enseñando lo que bien les pareció, hasta que vino un Gobierno más radical a restituir las cátedras a todos los separados y a los dimisionarios, y a sentar en términos formalmente heréticos la omnímoda libertad de dar a las nuevas generaciones veneno por leche».

y garantiza a la Iglesia el derecho a exigir la remoción del catedrático de ciencias aun profanas que por su declarada heterodoxia ponga en contingencia la fe de los discípulos. Y mucho más ha de reconocerle y garantizarle el oponerse a que escale la cátedra un manifiesto heterodoxo, ya que *turpius eicitur quam non admittitur hospes*. Menos peligro hay en que se prevengan las infecciones que no en amputar los miembros infectados [17].

II. La cátedra de Religión

Tal es de plena garantía concordataria de que a la escuela española ha de inspirarla el más puro espíritu católico. Pero el árbol, aun plantándolo en tierra y clima propicios, no prende ni se desarrolla, si no echa raíces y le riega la savia. Tampoco basta el ambiente cristiano de la escuela para que la fe del que frecuente sus aulas se desarrolle y florezca y fructifique, sino que es necesario el estudio sistemático que lleve al adecuado conocimiento de sus dogmas y preceptos, de sus preámbulos y de su apologética, y que aquiete las inquietudes que despierta en una inteligencia cultivada...

El art. 27 de nuestro Concordato provee a esta necesidad. En un rápido análisis de su contenido veremos la categoría académica de la asignatura, el estatuto del profesor y la fijación de programa y libro de texto.

5. CATEGORÍA ACADÉMICA.—«El Estado español garantiza la enseñanza de la Religión católica como materia ordinaria y obligatoria en todos los centros docentes, sean estatales o no estatales, de cualquier orden o grado» (art. 27, n. 1) [18].

Según esto, la enseñanza de la Religión incluye tres características: la de ser materia *ordinaria, obligatoria* y *universal.*

En cuanto *ordinaria,* corre de todo en todo la suerte académica de las otras asignaturas que integran el plan de estudios, en pie de omnímoda igualdad [19].

---

[17] Cf. IZAGA, *Armonía de los derechos de la Iglesia y el Estado en la enseñanza:* «Razón y Fe» 90 (1930, 1) 506-509.

[18] AAS 45 (1953) 644-646; «B. O. del E.» 18 (19. 11. 1953) 6842-6843.

[19] Cf. GUERRERO, *La Religión como asignatura:* «Razón y Fe» 148 (1953, 2) 178-182. El calificativo de *materia ordinaria* de enseñanza se le da también a la Religión en los Concordatos bávaro de 1924, arts. 4, § 3, y 7, § 1: AAS 17 (1925) 44 y 45-46; badense de 1933, art. 11: AAS 25 (1933) 187 y alemán de 1933, art. 21: AAS 25 (1933) 401. Pero el término *ordinaria* tiene allí el sentido de *obligatoria,* que le daba la Constitución del Reich germánico, art. 149. Cf. PÉREZ MIER, *Iglesia y Estado nuevo,* p. 575.

En cuanto *obligatoria,* no se permite ni al centro docente dejar de tener la clase ni al alumno librarse de frecuentarla, sino que se les impone a entrambos.

Y por último, en cuanto *universal,* obliga a todas las escuelas, cualesquiera que fueren: Su *régimen,* del Estado, de la Iglesia o privadas; su *orden,* aun las especiales; su *grado,* primario, medio o superior; sus *alumnos,* españoles o extranjeros, católicos o disidentes.

6. *a*) Derecho comparado.—Aunque casi todos los Concordatos modernos prescriben la enseñanza de la Religión católica en las escuelas, con la plenitud del nuestro no lo hace ninguno. El portugués, que no excluye a los descreídos, habla de centros *públicos* primarios y secundarios, no de los *privados* ni de los *superiores* [20]. Los demás sólo afectan en este punto a los fieles *católicos.* Y si bien los de Lituania [21] y Baviera [22], Baden [23] y Alemania [24] comprenden toda la docencia, no así el de Austria [25] y el de Italia [26], el de Polonia [27] y el de Rumanía [28], que se contentan con la de grado medio y elemental.

El único que en la materia corre parejas con el nuestro, es el antiguo Concordato de Colombia: «En las Universidades y en los colegios—prescribe [29]—, en las escuelas y en los demás centros de enseñanza..., la enseñanza religiosa será obligatoria.»

Lo infrecuente de esta norma de plenitud en el derecho concordatario es prueba inequívoca, no de un trasnochado despotismo religioso, sino de que son contadísimos los pueblos que viven la unidad católica.

Porque en naciones de unidad católica multicentenaria, el imponer la enseñanza de la Religión en todas las escuelas es a un tiempo apremiante imperativo religioso y suave exigencia de la cultura y del amor patrios.

7. *b*) Imperativo religioso.—Manda el c. 1.373 dar a los niños en las escuelas primarias, y a los jóvenes de las medias y superiores, una adecuada instrucción doctrinal religiosa [30].

---

20 Portugal (a. 1940), art. 21: AAS 32 (1940) 227-228.
21 Lituania (a. 1927), art. 13, n. 1: AAS 19 (1927) 428.
22 Baviera (a. 1924), arts. 4, § 3 y 7, § 1: AAS 17 (1925) 44 y 45-46.
23 Baden (a. 1933), art. 11: AAS 25 (1933) 187 y 191-192[1].
24 Alemania (a. 1933), art. 21: AAS (1933)) 401.
25 Austria (a. 1933), art. 6, § 1: AAS 26 (1934) 255.
26 Italia (a. 1929), art. 36: AAS 21 (1929) 291.
27 Polonia (a. 1925), art. 13, n. 1: AAS 17 (1925) 277[1]-278.
28 Rumanía (a. 1927), art. 20, § 1-3: AAS 21 (1929) 449-450.
29 Colombia (a. 1887), art. 12: *Raccolta di Concordati,* p. 1054.
30 «In qualibet elementaria schola, pueris pro eorum aetate tradenda est

> Bien sabe la Iglesia que el joven estudiante, sin un conocimiento científico de su fe que raye a la misma altura de sus conocimientos profanos, «fácilmente sentirá turbación primero, dudas serias después, ante la especiosa verosimilitud de afirmaciones y de hechos presentados en oposición con sus creencias, y ante el hábilmente aderezado encanto de actitudes incompatibles con su moral; y combinadas ciertas intrínsecas naturales tendencias y exigencias con esas maléficas influencias externas, podrá el desventurado perder su fe; más fácilmente todavía, la firmeza en ella, el sabor y disfrute de su contenido, y la eficacia vital que el dogma había de inducir en la conducta individual y en la actuación proselitista...
>
> La fe, que es verdadera, no aparecerá falsa a un espíritu instruído en ella conforme a las exigencias de su cultura profana y del ambiente en que vive. Este tal, a las objeciones formuladas por la seudociencia, y benévolamente quizá reforzadas por las propias dudas e inquietudes, podrá oponer siempre la solución objetiva que ofrece el nítido conocimiento del dogma y de sus fundamentos filosóficohistóricos; y sentirá que las aparentes antinomias entre la ciencia y el saber religioso provienen siempre de que se atribuye a la fe lo que no enseña, o se propone como verdad científica demostrada lo que sólo es opinión de un científico» [31].

Pero, ¿y los disidentes que asistan al mismo centro? ¿Ha de obligárseles también a ellos a que estudien una religión que no profesan?

La Iglesia y el Estado, respetuosos con el fuero de la patria potestad en la educación de los hijos [32], acuerdan a este propósito:

«Serán dispensados de tales enseñanzas los hijos de no católicos cuando lo soliciten sus padres o quienes hagan sus veces» (art. 27, n. 1) [33].

Adviértase, con todo, que no se dispensa sino a los hijos de *no católicos* [34], y aun es necesario que lo *soliciten* sus padres o quienes hagan sus veces.

---

institutio religiosa» (c. 1.373, § 1).—«Iuventus, quae medias vel superiores scholas frequentat, pleniore religionis doctrina excolatur...» (c. 1.373, § 2).

[31] GUERRERO, *Fundamentos de pedagogía cristiana* (Madrid, 1945), p. 99-100.

[32] Cf. S. S. Pío XI, encícl. «Divini illius Magistri», 31 de diciembre de 1929: AAS 22 (1930) 61-62; GUERRERO, *Fundamentos de pedagogía cristiana*, p. 86.

[33] El Concordato portugués de 1940, art. 21: AAS 32 (1940) 227-228, es el único que contiene una prescripción análoga, estableciendo: «... Conseqùentemente ministrar-se-à o ensino da religião e moral católicas nas escolas públicas elementares, complementares e médias aos alunos cujos pais, ou quem suas vezes fizer, não tiverem feito pedido de isenção».

[34] GUERRERO, *Fundamentos de pedagogía cristiana*, p. 96, escribe: «Si se tratara de padres católicos, pero apóstatas o impíos, teóricamente puede la Iglesia católica coaccionarlos para que no impidan la cristiana educación de sus hijos, porque son súbditos suyos por la consagración bautismal y deben obedecer a las leyes católicas, que prescriben precisamente esa cristiana

8. c) CULTURA Y AMOR PATRIOS.—No hay aquí despotismo religioso de ningún género.

A la inmensa mayoría de la población escolar se lo impone un apremiante deber de conciencia que su madre, la Iglesia, les urge.

¿Y a los contadísimos acatólicos que frecuentan las aulas académicas? A la profesión o a la práctica de un credo que no es el suyo, nadie les fuerza (c. 1.351); lo único que, a título de cultura y amor patrios, se les pide a ellos y a todos los estudiantes españoles es que estudien y conozcan a la Iglesia...

Filosofando sobre la necesidad de la enseñanza religiosa, decía VÁZQUEZ DE MELLA [35]:

> «Ese vínculo interno que une nuestra vida con la vida de la Patria nos obliga a mucho. A lo primero que nos obliga es a *conocerla,* porque tenemos la obligación de amarla, y no se puede amar lo que se ignora... Si es necesario conocer a la Nación para amarla, hay que conocer su vida íntima, hay que conocer la idea directriz de su historia, el principio vital que ha informado su ser y todas las manifestaciones de su genio, y para conocer eso, cuando se trata de España, hay que conocer la Religión católica. Y entonces veréis brotar como conclusión la *necesidad de imponer la enseñanza religiosa,* incluso a los no creyentes, si quieren ser españoles...»
>
> En síntesis brillantísima expone el gran tribuno la inapreciable deuda que con la Iglesia tiene la historia externa de España, su constitución social y política, la psicología nacional, las tradiciones teológicas y el tesoro artístico del género literario, escultórico, pictórico y arquitectónico...
>
> «Luego—concluye el insigne orador [36]—es una exigencia natural de la cultura, que impone el haber nacido en España y la obligación de amar a la Patria y de servir a la Nación, la de conocerla; y como no se la puede conocer sin conocer su principio y su idea directriz, es necesario conocer la enseñanza católica, y, por consiguiente, esa enseñanza, en nombre de la cultura y de la Patria, debe ser obligatoria... Debe ser obligatoria en las escuelas, en los Insti-

---

educación; y el Estado católico debería poner a disposición de la Iglesia los medios coactivos oportunos para llegar, si necesario fuese, aun a separar a los hijos de los padres, en orden a educarlos cristianamente. Pero prácticamente, a lo menos de ordinario, habrá que comportarse en este caso como en el de familias totalmente acatólicas; y para evitar mayores males, dejarles libre la educación de sus hijos, con las limitaciones... en favor de la ley natural, contra la cual no existe derecho en los padres».

[35] VÁZQUEZ DE MELLA, *Examen del nuevo derecho a la ignorancia religiosa:* «Obras completas», t. XIX (Barcelona, 1933), p. 198-199. La síntesis histórica a que después nos referimos, viene en las págs. 199-225.

[36] VÁZQUEZ DE MELLA, *Examen del nuevo derecho a la ignorancia religiosa:* «Obras completas», t. XIX, p. 226-227. Aun los mismos incrédulos sienten la necesidad de instrucción religiosa católica, cuando se ponen al estudio a fondo de España y de su patrimonio espiritual. Cf. GARCÍA VILLADA, *El destino de España en la historia universal,* ed. 3 (Madrid, 1948), c. 23, p. 205-209.

tutos, en las Universidades; nadie tiene el derecho de ignorar a su Nación y de ignorar a su Patria, y el Poder y el Estado que lo decretan, no hacen una obra de cultura, hacen una obra de estulta barbarie...»

El estatuto del profesor.—Así es de nítida y razonable la garantía concordataria del Estado español, de que en todas las escuelas de su territorio se dará a cuantos las frecuenten adecuada enseñanza religiosa. Veamos ahora quién ha de darla y cuál es su estatuto jurídico. El Concordato distingue, según que el centro sea o no estatal.

A) Centros estatales.—Y en los estatales todavía subdistingue los primarios, y los medios y superiores.

9. *a*) Escuela primaria.—La obligación de dar la enseñanza religiosa en la escuela primaria recae en dos personas distintas (art. 27, n. 2).

Porque de suyo debe darla el propio maestro, siempre que por motivos de fe o de costumbres no le rechace el Ordinario (c. 1.381, § 3) [37].

Pero, además, es obligatorio que el párroco, por sí o por otro, añada lecciones catequísticas, de forma *periódica* [38]. Periodicidad que el Concordato no fija; el fijarla es de la incumbencia del Ordinario en su diócesis.

b) Centros medios y superiores.—Cuanto a los centros medios y superiores, hay normas comunes y normas peculiares de cada grado.

---

[37] Como atrás veíamos, esta causa de fe o de costumbres parece que autoriza al Ordinario para exigir que al maestro se le remueva de toda función de magisterio. Al revés del Concordato de Rumanía (a. 1927), art. 20, § 3-4: AAS 21 (1929) 450, a propósito del cual dice el anejo: AAS 21 (1929) 453: «Si el maestro de Religión fuere el mismo maestro de la escuela, la reclamación hecha por el Ordinario ante el Ministerio contra la idoneidad del maestro, basada en motivos de doctrina o de moralidad, sólo obliga al maestro a cesar en la enseñanza religiosa, continuando en la enseñanza de las demás materias, según las leyes rumanas. En este caso, el Ordinario está facultado para nombrar a sus expensas otro profesor de Religión».

[38] La obligación concordataria de que también el párroco, por sí o por otro, tenga de forma periódica lecciones catequísticas en la escuela del Estado, se sigue de la contextura gramatical de la frase: «Se dará... por el párroco», con el verbo en futuro de indicativo. Mendizábal, *Gramática española* (Bilbao, 1924), n. 635, p. 634: «*Indicativo futuro.* No se usa para exhortaciones, sino sólo para mandatos, que pueden referirse a 2.ª y 3.ª persona: *Amarás* a Dios sobre todas las cosas. *No jurarás* su santo nombre en vano...» Cf. Robles Dégano, *Filosofía del verbo*, ed. 2 (Madrid, 1931), n. 128, 1.º, *a*), p. 211.

aa) NORMAS COMUNES.—Las comunes se refieren a la prueba de suficiencia pedagógica, el nombramiento, la consideración académica y la remoción.

10. 1) SUFICIENCIA PEDAGÓGICA.—La suficiencia pedagógica es indispensable para la idoneidad del catedrático; ha de poseerla lo mismo quien explique Religión que quien explique otra disciplina académica cualquiera. Y es necesaria una previa garantía. Entre los medios de prueba que pueden idearse, nuestro Concordato impone el siguiente (art. 27, n. 4):

«La autoridad civil y la eclesiástica, de común acuerdo, organizarán para todo el territorio nacional pruebas especiales de suficiencia pedagógica para aquellos a quienes deba ser confiada la enseñanza de la Religión en las Universidades y en los centros estatales de enseñanza media... Los tribunales examinadores... estarán compuestos por cinco miembros, tres de ellos eclesiásticos [39], uno de los cuales ocupará la presidencia.»

Aunque nuevo en la historia del derecho concordatario, este método español de prueba reúne la deseable garantía de seriedad y eficacia, y en nada desdora el prestigio de la Iglesia.

11. 2) EL NOMBRAMIENTO.—El candidato tiene que ser uno de aquellos cuya aptitud pedagógica ha de constar en la forma que acabamos de ver. La *propuesta* es propia del Ordinario de la diócesis en que la escuela radica y, tratándose de centros militares, del Vicario general castrense. El *nombramiento* corresponde a las autoridades civiles (art. 27, n. 3 y 5).

Varios Concordatos antiguos y casi todos los contemporáneos [40] reservan a la Iglesia el conceder a los catedráticos de Religión la *missio canonica,* que les otorga el encargo positivo de enseñarla en la escuela. El de España lo hace también, si no *expressis verbis,* al menos de un modo implícito, puesto que, según él, la Jerarquía ecle-

---

[39] Diríase que el término *eclesiástico,* ahora en el n. 4 y después en el n. 5 del art. 27, es de sentido más amplio que el de *clérigo* (c. 108, § 1). ¿No comprenderá, aparte de los tonsurados, a los miembros de los Institutos canónicos de religiosos, de vida común y seglares? Porque también ellos son gente de Iglesia...

[40] Austria (a. 1855), art. 6; Württemberg (a. 1857), art. 7; Baden (a. 1859), art. 7; Ecuador (a. 1862), art. 4: *Raccolta di Concordati,* p. 822, 857-858, 885 y 985.

Baviera (a. 1924), art. 5, § 2: AAS 17 (1925) 44; Austria (a. 1933), artículo 6, § 1: AAS 26 (1934) 256, etc. Cf. PÉREZ MIER, *Iglesia y Estado nuevo,* p. 579-582.

siástica aprueba y propone el candidato en quien recae el nombramiento [41].

12. 3) La consideración académica.—«Los profesores de Religión nombrados... [en esta forma concordataria] gozarán de los mismos derechos que los otros profesores y formarán parte del claustro del centro de que se trate» (art. 27, n. 6).

En la nomenclatura académica española el vocablo *profesor* tiene un sentido genérico que abarca otros específicos: *Catedrático, adjunto* y *ayudante* [42]. ¿En cuál de ellos lo emplea nuestro Concordato?

No hay duda que los equipara a los otros profesores del centro docente respectivo que tuvieren mayor categoría académica, o sea, a los *catedráticos numerarios,* que son los profesores por antonomasia. La ley interna española de enseñanza media lo comprueba: «Los profesores de Religión de todos los centros oficiales de enseñanza media...—dice en su art. 54 [43]—gozarán de la misma consideración académica que los catedráticos numerarios del centro respectivo.»

¿Qué alcance tiene la equiparación? El que en cada momento histórico establezca la ley civil para los catedráticos numerarios en las escuelas medias y superiores del Estado. Ahora rigen las leyes de enseñanza media (a. 1953) [44] y universitaria (a. 1943) [45], que garantizan el desempeño de las funciones de su cátedra titular, el disfrute del sueldo y de permisos y licencias, el goce de protección especial en los casos de enfermedad o imposibilidad física, el ejercicio del derecho a pedir o a quejarse en asuntos académicos y la jubilación voluntaria o forzosa conforme a las leyes generales de funcionarios públicos...

---

[41] Cf. Ottaviani, *Institutiones iuris publici ecclesiastici,* t. II, n. 347, p. 249[37]-250.

[42] Ley de ordenación universitaria (a. 1943), art. 56: Alcubilla, *Apéndice de 1943* (Madrid, 1943), p. 568: «Los Profesores universitarios serán: *a*) Catedráticos numerarios o extraordinarios de Facultad.—*b*) Profesores adjuntos de Facultad.—*c*) Ayudantes para clases prácticas, clínicas y laboratorios.—*d*) Profesores encargados de cátedra o curso en cualquier órgano o servicio universitario».

Ley de ordenación de la enseñanza media (a. 1953), art. 43: Alcubilla, *Apéndice de 1953* (Madrid, 1953), p. 136: «El personal docente de los Institutos Nacionales de Enseñanza Media estará formado por: *a*) Catedráticos numerarios.—*b*) Profesores especiales.—*c*) Profesores adjuntos.—*d*) Ayudantes».

[43] Alcubilla, *Apéndice de 1953,* p. 137.

[44] Ley de ordenación de la enseñanza media (a. 1953), art. 44: Alcubilla, *Apéndice de 1953,* p. 136-137.

[45] Ley de ordenación universitaria (a. 1943), art. 59: Alcubilla, *Apéndice de 1943,* p. 569-570.

13. 4) La remoción.—La categoría académica que el Concordato español otorga a los que profesan la enseñanza religiosa, no tiene precedentes adecuados en la historia del derecho concordatario. Al revés de la remoción, ya que muchos otros la regulan en términos muy explícitos [46].

Según el nuestro, al catedrático pueden removerle bien el Ordinario diocesano o bien las autoridades académicas (art. 27, n. 6).

«Serán removidos cuando lo requiera el Ordinario diocesano por alguno de los motivos contenidos en el... c. 1.381, § 3», es decir, por razones de fe o de costumbres (*religionis morumque causa*). Ni se exige ningún otro procedimiento.

Las autoridades académicas, a su vez, pueden incoar el expediente de remoción por causas de orden *pedagógico* o de *disciplina;* pero es preciso que *oigan* previamente al Ordinario de la diócesis, aunque sin sentirse obligadas a seguir su dictamen (c. 105, n. 1.°).

bb) Normas peculiares.—Además de estas cuatro normas comunes a los catedráticos de enseñanza religiosa en las escuelas medias y universitarias, que se refieren a la remoción, categoría académica, nombramiento y suficiencia pedagógica, el Concordato establece otras que son peculiares de los centros secundarios y superiores, y fijan la persona del maestro y su preparación científica.

14. 1) La persona del maestro.—Es deseo de la Iglesia que la enseñanza religiosa en las escuelas medias y universitarias la den sacerdotes idóneos [47]. En lo posible, el Concordato se lo secunda.

Porque en las Universidades deberán ser *eclesiásticos* [48] (art. 27, n. 5). Y si bien pueden elegirse para los Institutos individuos *seglares,* sólo a título *subsidiario,* a falta de sacerdotes o religiosos (art. 27, n. 3).

15. 2) Preparación científica.—Si en punto a preparación científica quiere el *Codex* (c. 1.373, § 2) que los catedráticos sean

---

[46] Entre los Concordatos antiguos, recuérdense los de Colombia (a. 1887), artículo 14, y el de Austria (a. 1855), art. 8: *Raccolta di Concordati,* p. 1055 y 823. Para los modernos, cf. Pérez Mier, *Iglesia y Estado nuevo,* p. 578-579.

[47] «Iuventus, quae medias vel superiores scholas frequentat, pleniore religionis doctrina excolatur, et locorum Ordinarii curent ut id fiat *per sacerdotes* zelo et doctrina praestantes» (c. 1.373, § 2). Cf. Circular de la Nunciatura Apostólica, 26 de julio de 1948: «Vida Religiosa» 6 (1949) 5-7.

[48] Recuérdese lo que arriba, en la nota 39, decíamos en torno a la palabra *eclesiástico* en este lugar del Concordato.

eminentes (*doctrina praestantes*), también el Concordato se esfuerza por conseguirlo. Que nos lo diga el art. 27, n. 5:

«La enseñanza de la Religión en las Universidades y en los centros a ella asimilados se dará por eclesiásticos en posesión del grado académico de *doctor*, obtenido en una Universidad eclesiástica, o del equivalente en su Orden, si se tratase de religiosos.»

El doctorado es buena garantía de suficiencia científica [49]. ¿En qué Facultad? La cláusula concordataria: *Obtenido en una Universidad eclesiástica*, en su ilimitación, incluye todas las Facultades: Teología, SS. Cánones, Filosofía, Historia... [50].

¿Y cuál es lo equivalente en las Ordenes religiosas? No se trata del grado académico obtenido en Facultades eclesiásticas, ni siquiera en las que no pueden admitir alumnos que no sean de la propia Orden, ya que entonces hay verdadero grado y no mera equivalencia; debe de tratarse del mayor de los títulos análogos, de índole *doméstica* [51], con que algunas Ordenes honran a contadísimos miembros, seleccionándolos entre los más insignes en virtud y letras, verbigracia, el grado de *Maestro* en Sda. Teología [52].

En las escuelas secundarias, en cambio, el grado académico puede suplirse. Porque los aspirantes a la cátedra que «no estén en posesión de grados académicos mayores en las ciencias sagradas (doctores o licenciados o el equivalente en su Orden, si se trata de religiosos) [53],

---

[49] S. S. Pío XI, const. «Deus scientiarum Dominus», 24 de mayo de 1931, art. 10, § 1: AAS 23 (1931) 249: «Laurea est gradus academicus ex quo cognoscitur eum qui hoc gradu ornatur tale suae doctrinae et peritiae specimen dedisse, ut idoneus haberi possit... ad docendum etiam in Universitate vel Facultate».

[50] S. S. Pío XI, const. «Deus scientiarum Dominus», 24 de mayo de 1931, art. 1: AAS 23 (1931) 247.

[51] MAROTO, *Annotationes*, IV, C: «Commentarium pro Religiosis» I (1920) 68, escribe a propósito de los que denomina grados *seculares y religiosos:* «... Intelliguntur vero isti gradus esse, ut ita dicamus, *saeculares*, qui nempe habilitatem conferunt ad obtinenda quaedam ecclesiastica munia seu beneficia saecularia et ad alios similes canonicos effectus; non autem huc pertinent gradus quos appellare licet *religiosos*, v. g., *Lectoris, Praesentati, Magistri*, aliosque diversis nominibus apud Religiones nuncupatos; hi etenim gradus proprii sunt quibusdam alumnis nec omnium quidem sed nonnullarum tantum Religionum; et per proprios Superiores, maxime per Religionis Moderatorem supremum, conferuntur certis servatis conditionibus quae in diversis Religionibus solent esse diversae; ad alios tandem effectus, praeter internos, vim suam minime porrigunt».

[52] Refiriéndose a las circunstancias que debían tener los eclesiásticos que hubieran de proponerse para los obispados, dice así el R. Decreto del 7 de septiembre de 1868, art. 1.º: ALCUBILLA, *Apéndice de 1868* (Madrid, 1868), p. 357: «Ser... graduados en teología o en derecho canónico o civil, o *maestros de Ordenes religiosas*».

[53] El c. 331, § 1, n. 5.º, contiene una fórmula parecida: «Ut quis ido-

deberán someterse también a especiales pruebas de suficiencia científica» (art. 27, n. 4), ante el tribunal que juzgue de la suficiencia pedagógica.

16. B) CENTROS NO ESTATALES.—Fijándose después en los centros no estatales (de la Iglesia o privados), el Convenio se contenta con decir: «Los profesores de Religión en las escuelas no estatales deberán poseer un especial certificado de idoneidad expedido por el Ordinario *propio*» [54]. Y añade: «La revocación de tal certificado les priva, sin más, de la capacidad para la enseñanza religiosa» (art. 27, n. 7).

17. PROGRAMA Y LIBRO DE TEXTO.—Finalmente, siendo tan importante que la enseñanza religiosa en las escuelas no se malogre por inacomodación a las circunstancias, no será ni el Estado ni el catedrático quienes por sí solos fijen el programa, sino que han de proceder de acuerdo con la Iglesia:

«Los programas de religión para las escuelas, tanto estatales como no estatales, serán fijados de acuerdo con la competente autoridad eclesiástica» (art. 27, n. 8).

Más aún. El *Codex* reserva al Ordinario de la diócesis el aprobar los libros que han de servir de texto en la enseñanza religiosa

---

neus habeatur [para el Episcopado], debet esse... laurea doctoris vel saltem licentia in sacra theologia aut in iure canonico potitus in athenaeo aliquo vel in Instituto studiorum a Sancta Sede probatis...; quod si ad religionem aliquam pertineat, a suis Superioribus... similem titulum... habeat». Véase también el c. 1366, § 1, y el c. 2066, § 2.

Nos distraeríamos mucho de nuestro propósito, si quisiéramos hacer aquí un detenido estudio de la equivalencia concordataria entre la *Licenciatura* académica y los grados *domésticos* de las distintas Ordenes religiosas. Cf. OESTERLE, *De regularium gradibus academicis:* «Ius Pontificium» 12 (1932) 91-105, 224-233 y 13 (1933) 64-72.

Por lo que hace a los antiguos Lectores, Bachilleres, Licenciados y Maestros entre los PP. Dominicos, cf. *Constitutiones FF. Ordinis Praedicatorum,* parte V, c. 4, n. 9-12 y c. 5: HOLSTEN[IUS]-BROCKIE, *Codex regularum,* t. IV (Augustae Vindelicorum, 1759), p. 330-333. Para un ejemplo reciente, cf. SUÁREZ, *Vida del M. R. P. Juan G. Arintero, Maestro en Sagrada Teología,* t. I (Cádiz, 1936), n. 250 y 265-269, p. 237-238 y 249-253.

[54] Adviértase que este n. 7 del art. 27 dice Ordinario *propio,* a secas, mientras que los nn. 3-6 del mismo art. 27 hablan de Ordinario *diocesano.* La diferencia es muy significativa. Porque, si las escuelas no estatales pertenecen a Religiosos clericales exentos, el certificado de idoneidad no lo expide el Ordinario de la diócesis en que radican, sino el Ordinario del profesor, tal vez el religioso (c. 198, § 1). Cf. TABERA, *Los religiosos y la enseñanza de la Religión en los colegios:* «Vida Religiosa» 6 (1949) 23-32.

(c. 1.381, § 3). A imitación del antiguo Concordato austríaco [55] y de otros contemporáneos [56], también el nuestro se lo garantiza:

«Para la enseñanza de la Religión no podrán ser adoptados más libros de texto que los aprobados por la autoridad eclesiástica» (artículo 27, n. 8).

III. Cursos sistemáticos de ciencia sagrada

La cátedra de religión en la escuela española, tal como la prevé el novísimo Concordato, asegura al estudiante seglar que la frecuente un conocimiento de la materia que no desdice de su nivel en la ciencia profana.

Pero hay mayores posibilidades todavía. Si el ansia legítima de saber y de apostolado pidiese al estudioso que vive en, y es del y para el siglo, un estudio más profundo de la ciencia sagrada, ¿le franquearía sus aulas algún centro académico? El Acuerdo concordatario español hace que puedan abrírselas, bien la Universidad del Estado o bien la Universidad de la Iglesia [57].

18. La Universidad del Estado.—La ciencia sagrada es cosa espiritual en su fuente, en su contenido y en su fin. ¿Quién, sino la Iglesia, podría dar valor académico a su estudio, sometiéndolo a prueba, y aun estableciendo el centro docente y su régimen jurídico? [58].

La historia lo confirma. Bástenos el caso de la Universidad de México. Erigióla en 1551 la entonces Gobernadora de España [59]. En 1594 todavía «hay duda—dice el Memorial de la misma [60]—de los grados que se han dado y dan en ella en Cánones y Teología, si se han podido dar, por no parecer bula apostólica...»; hasta que lo subsanó un breve del año siguiente [61].

---

[55] Austria (a. 1855), art. 7: *Raccolta di Concordati*, p. 823.

[56] Cf, Pérez Mier, *Iglesia y Estado nuevo*, p. 582-583. Añádase el Concordato de Portugal (a. 1940), art. 21: AAS 32 (1940) 228.

[57] España (a. 1953), art. 28: AAS 45 (1953) 646-647; «B. O. del E.» 18 (19. 11. 1953) 6843. Cf. Excmo. y Rvdmo. García y García de Castro, *La Teología católica en las Universidades del Estado:* «Ecclesia», n. 642 (31. 10. 1953) 41-43.

[58] Cf. Schmalzgrueber, *Ius ecclesiasticum*, t. V (Venetiis, 1738), l. 5, t. 5, n. 19, p. 65; Leurenius, *Forum ecclesiasticum*, t. V (Venetiis, 1729), q. 123, n. 1, p. 47; Salazar de Cristo Rey, *Los estudios superiores en el nuevo reino de Granada* (Madrid, 1941), p. 24-35.

[59] Leyes de Indias, l. 1, t. 22, ley 1: De la Guardia, *Las leyes de Indias*, t. II (Madrid, 1889), p. 89-90.

[60] Memorial de lo que pide la Universidad de México (1594), n. 2.º: M. Cuevas, *Historia de la Iglesia de México*, t. II[3] (El Paso, 1928), Apéndices (documentos inéditos), n. XIV, p. 505-506.

[61] S. S. Clemente VIII, breve «Ex supearnae», 7 de octubre de 1595, § 2: *Bullarium romanum*, t. X (Augustae Taurinorum, 1865), p. 226.

De ahí la gracia pontificia de que las Universidades del Estado puedan organizar cursos sistemáticos de ciencia sagrada, especialmente de Teología, Derecho canónico y Filosofía escolástica, que reanuden la áurea tradición española, del *Alma Mater* que profesa los saberes divino y humano...

Es patrimonio espiritual de que países muy adelantados mucho se precian. Cuéntanse en nuestros días hasta 138 Facultades teológicas que funcionan en Universidades civiles repartidas en 35 naciones [62]. A raíz de la implantación de la *Deus scientiarum Dominus* (a. 1933), eran 25 las Universidades del Estado que tenían facultad pontificia de conferir grados académicos en ciencias eclesiásticas (y casi todas de índole concordataria) [63], a saber: En Alemania, 8; en Austria, 4 y 4 en Polonia; en Checoslovaquia, 3; en Yugoslavia, 2; y 1, respectivamente, en Francia, Lituania, Malta y El Perú [64].

Esta abundosa corriente, limpia y fecunda, vuelve a enriquecer a España. El Concordato abre amplio cauce jurídico al noble designio del Gobierno, de que ya teníamos un venturoso anticipo en el Instituto «Angélico», de recentísima creación en la Ciudad Universitaria de Madrid [65]: «Superar el aislamiento existente entre el mundo intelectual seglar y el mundo intelectual eclesiástico..., iniciando la formación de un ambiente universitario nuevo, de preocupaciones y estudios comunes a seglares y eclesiásticos».

La Iglesia y su Magisterio han de ser la firme garantía de ortodoxia y aun de rendimiento científico. Porque de acuerdo con ella ha de hacerse la organización del curso sistemático; los programas y libros de texto ella ha de aprobarlos; mientras que la docencia han de ejercerla «sacerdotes, religiosos o seglares que posean grados académicos mayores otorgados por una Universidad eclesiástica o títulos equivalentes obtenidos en su propia Orden, si se trata de religiosos [66], y que estén en posesión del *Nihil obstat* del Ordinario diocesano» (art. 28, n. 1).

19. La Universidad de la Iglesia.—A los seglares que prefieran acudir a la Universidad eclesiástica para formarse en ciencia

---

[62] Cf. Salaverri, *Universidades civiles del mundo en que hay Facultad teológica:* «Arbor» 24 (1953) 526-532.

[63] Cf. Pérez Mier, *Iglesia y Estado nuevo*, p. 588-590.

[64] Cf. *Elenchus Universitatum et Facultatum studiorum ecclesiasticorum post const. apost. «Deus scientiarum Dominus»*: «Apollinaris» 6 (1933) 518-521.

[65] Ministerio de Educación Nacional, decreto del 6 de febrero de 1953: Alcubilla, *Apéndice de 1953*, p. 92.

[66] Recuérdese lo que decíamos en las notas 51-53 a propósito de los grados equivalentes de las Ordenes religiosas.

sagrada, el Concordato se lo facilita, estableciendo que «las autoridades eclesiásticas permitirán que, en algunas de las Universidades dependientes de ellas, se matriculen los estudiantes seglares en las Facultades superiores de Sda. Teología, Filosofía, Derecho canónico, Historia eclesiástica, etc., asistan a sus cursos—salvo en aquellos que por su índole estén reservados exclusivamente a los estudiantes eclesiásticos—y en ellas alcancen los respectivos títulos académicos» (artículo 28, n. 2).

> «Creemos—escribe el Excmo. y Rvdmo. Sr. Arzobispo de Granada [67]—que tiene un valor más bien programático y simbólico este apartado, en el que se abren las puertas de las Facultades pontificias a los seglares. Históricamente, así lo estuvieron en los períodos de máximo esplendor. Jurídicamente no hay ninguna dificultad, con tal que los seglares adquieran previamente la capacitación necesaria para los estudios que pretenden hacer [68]. De hecho, en las Facultades pontificias de Roma [y aun de otras latitudes, v. gr., España] no es raro encontrar seglares que siguen normalmente sus cursos y obtienen los grados académicos correspondientes.»

IV. Opinión pública y asistencia social

Además de los medios escolares propiamente dichos, hay otros análogos que pueden contribuir mucho al adoctrinamiento religioso, máxime el servicio de información pública y las obras de asistencia social. El Concordato no los descuida, en la medida que sólo enunciaremos.

20. Opinión pública.—El Acuerdo español es el único en su género que hasta hoy ha estipulado lo siguiente (art. 29) [69]:

«El Estado cuidará de que en las instituciones y servicios de formación de la opinión pública, en particular en los programas de radiodifusión y televisión, se dé el conveniente puesto a la exposición y defensa de la verdad religiosa por medio de sacerdotes y religiosos designados de acuerdo con el respectivo Ordinario».

Las instituciones y servicios que pueden contribuir a formar la opinión pública son múltiples y variados. Ninguno de los que existen al presente o existan en un futuro más o menos próximo se exceptúa de la norma concordataria: Prensa, radio, televisión...

---

[67] Excmo. y Rvdmo. García y García de Castro, *La Teología católica en las Universidades del Estado:* «Ecclesia», n. 642 (31. 10. 1953) 42-43.

[68] Cf. S. S. Pío XI, const. «Deus scientiarum Dominus», 24 de mayo de 1931, art. 24-25: AAS 23 (1931) 252; S. C. de Seminarios y Universidades, *Ordinationes,* 12 de junio de 1931, art. 12-17: AAS 23 (1931) 266-267.

[69] España (a. 1953), art. 29: AAS 45 (1953) 647; «B. O. del E.» 18 (19. 11. 1953) 6843. Cf. Echevarría, *Radiodifusión y televisión:* «Ecclesia», n. 642 (31. 10. 1953) 43.

Sin perjuicio de otros derechos que a la Iglesia se le reconocen y garantizan, v. gr., el de la unidad religiosa con su obvia consecuencia de no permitir ataques externos a la fe católica, o el de la libre comunicación pastoral de pastores y fieles; España, en virtud del art. 29, se cuida de que ni en las columnas de los periódicos, ni en los programas radiados y televisados... falte la conveniente exposición y defensa de la verdad católica, que han de hacer sacerdotes y religiosos elegidos de acuerdo con la Jerarquía eclesiástica.

21. ASISTENCIA SOCIAL.—Por lo que hace a obras de asistencia social, he aquí los términos en que convienen la Iglesia y España (artículo 33) [70]:

«El Estado, de acuerdo con la competente autoridad eclesiástica, proveerá lo necesario para que en los hospitales, sanatorios, establecimientos penitenciarios, orfanatos y centros similares, se asegure la conveniente asistencia religiosa a los acogidos, y para que se cuide la formación religiosa del personal adscrito a dichas instituciones. Igualmente procurará el Estado que se observen estas normas en los establecimientos análogos de carácter privado».

Es norma que cuenta con antecedentes en varios Concordatos modernos [71]. Extiéndese por igual a los establecimientos de índole pública y privada, y provee al bien religioso de los beneficiarios y de cuantos les atienden. A los *acogidos,* asistiéndoles en la forma que requieran sus circunstancias de enfermos, delincuentes o las que sean; y al personal *adscrito,* perfeccionándoles la formación religiosa y deontológica ya incluída en el programa de sus respectivos estudios profesionales de médico, practicante, enfermero...

V. Centros docentes de la Iglesia

En los arts. 26-29 y 33, cuyo análisis acabamos de hacer, estatuye el nuevo Concordato hispánico las normas que han de regir en España la formación religiosa de la juventud que frecuente cualquier clase de escuela e instituciones análogas, y la parte que ha de darse a la doctrina católica en los servicios de información pública.

---

[70] España (a. 1953), art. 33: AAS 45 (1953) 649; «B. O. del E.» 18 (19. 11. 1953) 6843. Cf. IRIBARREN, *Asistencia religiosa en establecimientos sanitarios:* «Ecclesia», n. 642 (31. 10. 1953) 44.

[71] Baviera (a. 1924), art. 11: AAS 17 (1925) 50-51; Rumanía (a. 1927), artículo 18: AAS 21 (1929) 449; Alemania (a. 1933), art. 28: AAS 25 (1933) 405; Austria (a. 1933), art. 16: AAS 26 (1934) 269; Portugal (a. 1940), artículo 21: AAS 32 (1940) 228.

En los arts. 30 y 31, que ahora quisiéramos analizar, define la autonomía docente de la Iglesia, o sea, el establecimiento y régimen de sus escuelas propias, y los efectos jurídicos de los estudios académicos que en ellas se hicieren. El método expositivo parécenos aconsejar que dividamos la materia en dos secciones, una para los centros de ciencia *eclesiástica* [72] y otra para los de ciencia *profana* [73].

CENTROS DE CIENCIA ECLESIÁSTICA.—Cuanto a los primeros, es decir, Universidades eclesiásticas, Seminarios y demás instituciones para la formación y cultura de clérigos y religiosos, España reconoce y garantiza su dependencia exclusiva de la Iglesia y también reconoce los grados académicos que confieren.

22. a) DEPENDENCIA EXCLUSIVA DE LA IGLESIA.—Este primer reconocimiento y garantía se asienta en el inconcuso principio de que «es propio y exclusivo de la Iglesia el formar a los que desean consagrarse a los ministerios eclesiásticos» (c. 1.352) y a la vida de perfección evangélica. Principio que fluye de la naturaleza de la misma Iglesia, sociedad perfecta y suprema en su orden, y de la naturaleza del estado clerical y religioso, que exige medio ambiente apropiado al desarrollo de la respectiva vocación.

En cuanto al estatuto concordado de Seminarios y Universidades de estudios eclesiásticos en España, se ratifica el Convenio del 8 de diciembre de 1946 [74]. Tratábase entonces únicamente de los Seminarios de clérigos diocesanos. De ahí que ahora se añada:

«El Estado procurará ayudar económicamente, en la medida de lo posible, a las *casas de formación* de las Ordenes y Congregaciones religiosas, especialmente a aquellas de carácter misional» (art. 30, n. 1).

Ayuda a que se compromete España en la razonable cuantía que sus medios económicos le consientan. Y esto «a título de indemnización por las pasadas desamortizaciones de bienes eclesiásticos y como contribución a la obra de la Iglesia en favor de la Nación» (artículo 19,

---

[72] España (a. 1953), art. 30: AAS 45 (1953) 647-648; «B. O. del E.» 18 (19. 11. 1953) 6843.

[73] España (a. 1953), art. 31: AAS 45 (1953) 648-649; «B. O. del E.» 18 (19. 11. 1953) 6843.

[74] «B. O. del E.» 18 (19. 11. 1953) 6852-6854. Cf. PÉREZ MIER, *El Convenio español sobre Seminarios y Universidades de estudios eclesiásticos:* «Revista Española de Derecho Canónico» 2 (1947) 87-152; LODOS, *El Convenio sobre Seminarios y Universidades de estudios eclesiásticos en España:* «Sal Terrae» 35 (1947) 444-466.

n. 2) [75]; doble título extensivo a los Institutos religiosos en nuestra Patria.

23. b) GRADOS ACADÉMICOS.—A este reconocimiento de los centros de formación clerical y religiosa, en omnímoda consonancia con el Derecho público cristiano, se junta el de los grados académicos que puedan conferir a cualquier clase de alumnos.

«Los grados mayores en ciencias eclesiásticas—dice el artículo 30, n. 2—conferidos a clérigos o a seglares, por las Facultades aprobadas por la Santa Sede, serán reconocidos, a todos los efectos, por el Estado español».

¿Cuál será el sentido de la cláusula: *A todos los efectos?* No es otro, a mi juicio, que el de reconocerles plenitud de efectos jurídicos en su esfera: La del orden canónico; y aun en la del civil, en cuanto la ley exija grados eclesiásticos (por ejemplo, a los profesores de Religión en las Universidades del Estado) o les atribuya eficacia para fines específicos [76].

Pero que no los equipara de todo en todo a los grados académicos civiles de Facultad paralela, lo evidencia *a sensu contrario* el mismo Concordato, puesto que añade a continuación:

«Dichos grados mayores en ciencias eclesiásticas serán considerados título suficiente para la enseñanza, en calidad de profesor *titular*, de las disciplinas de la sección de *Letras* en los centros de enseñanza media dependientes de la autoridad eclesiástica» (art. 30, n. 3) [77].

Síguese, pues, que el reconocimiento, *a todos los efectos*, de los grados mayores conferidos en Facultades eclesiásticas (art. 30, n. 2), por sí solo, no era suficiente para que el graduado fuera profesor *titular* ni aun en colegios de enseñanza media de la Iglesia.

CENTROS DE CIENCIA PROFANA.—Fijémonos ya en los centros en que se profesa la ciencia profana. El Concordato les dedica un artículo, el 31, en que España garantiza a la Iglesia el libre ejercicio de su derecho a organizarlos y dirigirlos (a una con los colegios mayores complementarios), y acuerda el procedimiento a que ha de atenerse en la adopción de las disposiciones para que los estudios que allí se hicieren obtengan efectos civiles.

---

[75] España (a. 1953), art. 19, n. 2: AAS 45 (1935) 636; «B. O. del E.» 18 (19. 11. 1953) 6841.

[76] Cf. PÉREZ MIER, *El Convenio español sobre Seminarios...*, n. 36: «Revista Española de Derecho Canónico» 2 (1947) 139[86].

[77] Véase la ley de ordenación de la enseñanza media, 26 de febrero de 1953, art. 34, A): ALCUBILLA, *Apéndice de 1953*, p. 135.

24. a) EL DERECHO.—Que la Iglesia tiene este derecho nativo, es un principio tan inconmovible como la roca sobre que la Iglesia misma se yergue. Por de pronto, ella lo afirma en el c. 1.375, en que no cabe error.

«La Iglesia tiene derecho—son palabras textuales—a fundar escuelas de cualquier disciplina, no sólo elementales, sino también medias y superiores».

Derecho nativo e independiente de todo humano poder, que le compete a título del magisterio y de la maternidad sobrenatural, con que engendra y alimenta y educa los hombres en la vida de la gracia, mediante sus sacramentos y su enseñanza.

Porque, siendo la escuela el gran medio de formación cívica, y de formación moral y religiosa, ha de contarse en el número de los asuntos *mixtos,* que son de la competencia directa de ambas potestades, civil y eclesiástica [78].

De donde se sigue que «con pleno derecho la Iglesia promueve las letras, las ciencias y las artes en cuanto son necesarias o útiles para la educación cristiana, y además para toda su obra de la salvación de las almas, aun fundando y manteniendo escuelas e instituciones propias en toda disciplina y en todo grado de cultura» [79].

Se ve con evidencia en los centros elementales y medios, en que es necesario un ambiente propicio a la formación *humana* que persiguen y que nadie como la Iglesia en su escuela propia puede crear y garantir.

Pero tampoco es difícil de ver en las academias superiores de índole técnica y científica.

Porque, ¿quién ignora que la Universidad, aun en el área de la ciencia profana, es medio eficacísimo de formación católica de hombres de carrera y de apóstoles seglares de cultura universitaria? Pues nadie como la Iglesia en su centro propio puede asegurarse esa eficacia.

La Universidad que irradie saberes profanos, es un gran prestigio para la Iglesia que la lleva, y una prueba irrecusable de que no hay oposición entre la fe que predica y la ciencia que profesa... La Universidad, en manos de la Iglesia, es un gran estímulo para que los clérigos y los fieles mejor dotados se capaciten y rindan con el apostolado de la ciencia en esas especialidades, y el gran recurso para cap-

---

[78] Cf. OTTAVIANI, *Institutiones iuris publici ecclesiastici,* t. II, n. 344, p. 236; ROBLEDA, *Sobre el poder directo e indirecto de la Iglesia:* «Sal Terrae» 39 (1951) 365-372.

[79] Cf. S. S. Pío XI, encícl. «Divini illius Magistri», 31 de diciembre de 1929: AAS 22 (1930) 53-55.

tarse la simpatía y la gratitud de las promociones de sabios influyentes en la vida pública que vayan saliendo de sus aulas... [80].

25. b) EL EJERCICIO.—Mas el derecho de la Iglesia en esta parte, no de monopolio, sino *cumulativo* con el paralelo de la sociedad y del Estado, ya no se pone España a reconocerlo de propósito; le parece cosa tan manifiesta y averiguada, que la da por supuesta. Lo que sí reconoce y garantiza [81], es su libérrimo ejercicio.

«La Iglesia podrá libremente ejercer el derecho que le compete, según el c. 1.375..., de organizar y dirigir escuelas *públicas* de cualquier orden y grado, incluso para seglares» (art. 31, n. 1).

¿Qué norma sigue la Iglesia en el uso del derecho que aquí le garantiza España? Aunque siempre *convenga,* sólo a veces lo juzga *necesario.*

El criterio de la *necesidad* lo enuncia el *Codex,* diciendo que, si la escuela primaria o la media no fueran *católicas,* hay que procurar (*curandum*) la creación de otras que lo sean (c. 1.379, § 1); y que, si las Universidades públicas no estuvieren imbuídas de doctrina y espíritu católico, es de desear (*optandum*) que en la región o al menos en la nación se funde la Universidad católica (c. 1.379, § 2) [82].

No es, por fortuna, ese el caso de la escuela que la Iglesia y España, de común acuerdo, nos imponen de un modo exclusivo; lo manifiesta el análisis a que antes sometíamos los arts. 26-28 del novísimo Concordato.

Pero aunque no sea aplicable a España el criterio canónico de la necesidad, ¿lo es por ventura el de la *conveniencia?*

En punto a escuela elemental y secundaria, responden unánimes que sí las múltiples Instituciones docentes de la Iglesia, que las regentan en gran número, con el beneplácito y el concurso de las familias, que les confían la educación de sus hijos.

¿Y cuanto a escuela superior? «La Iglesia—dice su fiel intérprete

---

[80] Para el desarrollo de estas razones, véanse las siguientes obras de GUERRERO, *Disciplina social y obediencia cristiana* (Madrid, 1942), p. 71-83; *Derechos de la Iglesia a enseñar materias profanas aun en Universidades propias* (Madrid, 1944), p. 13-41; *Fundamentos de pedagogía cristiana,* p. 120-130.

[81] Para la época de la primera posguerra, cf. PÉREZ MIER, *Iglesia y Estado nuevo,* p. 584-587. Véase también Portugal (a. 1940), art. 20: AAS 32 (1940) 227.

[82] Cf. BLANCO NÁJERA, *Derecho docente,* p. 406-409; GUERRERO, *El Sumo Pontífice Pío XII promueve la creación de Universidades católicas:* «Razón y Fe» 144 (1951, 2) 239-243.

y jerarca supremo, el Padre Santo Pío XII [83]—; la Iglesia, que jamás ha sido enemiga de las ciencias ni de las letras, quiere y se ingenia por tener centros propios de alta cultura, en que pueda ejercer libre y plenamente su acción formativa; aunque no por esto consienta que a la verdad, de que ella es depositaria, se la desconozca, amortigüe el brillo o amengüe el influjo en los demás centros, que más o menos se guardan de la vigilancia católica».

> El mismo Pontífice lo razonaba, diciendo nueve años más tarde [84]: «La permanente actualidad de los Institutos o Universidades católicas se funda en la utilidad, en la necesidad de construir un cuerpo de doctrina ordenado y sólido y de crear un ambiente total de cultura específicamente católico. Una enseñanza, aun irreprochable, en todas las ramas del saber, y hasta completada por la yuxtaposición de una instrucción religiosa superior, no es suficiente. Todas las ciencias... tienen alguna relación con la Religión... Aun en el caso de que no incluyeran una relación positiva con las cuestiones dogmáticas y morales, podrían correr con frecuencia el peligro de ponerse en pugna con ellas. Es, pues, necesario que aun cuando la enseñanza no toque directamente a la verdad y a la conciencia religiosa, el profesor esté penetrado de sentido católico... Universidad no dice únicamente yuxtaposición de disciplinas..., sino síntesis de todos los objetos del saber... Realizarla en la medida de lo posible, es la tarea propia de la Universidad; realizarla hasta su núcleo central, hasta la cúspide del edificio, y aun sobre todo el orden natural, es la tarea propia de la Universidad católica.»

Resulta, pues, que la Universidad de la Iglesia, a juicio del Vicario de Cristo, es de gran conveniencia. ¿Es posible que, por fin, amanezca el risueño día que nos traiga este don preciado? [85]. El Concordato nos lo garantiza. Releámoslo: «La Iglesia podrá libremente ejercer el derecho que le compete..., de organizar y dirigir escuelas públicas de cualquier orden y *grado,* incluso para seglares» (art. 31, n. 1).

26. c) Efectos civiles de los estudios.—Los centros de enseñanza se ordenan al estudio académico y éste produce efectos jurídicos, ya de orden canónico ya de orden civil.

---

[83] S. S. Pío XII, alocución a los universitarios militantes de la Acción Católica Italiana, 20 de abril de 1941: AAS 33 (1941) 158: «La Chiesa, non mai nemica delle scienze e delle arti, ama e si dà pensiero di avere propri centri di alta cultura, ove libera e piena possa esercitare l'operazione sua; ma non per questo è ligia ad accettare che la verità, di cui custodisce il deposito, resti assente e senza influsso e lume negli altri centri, l'ordinamento dei quali più o meno prescinde dallo sguardo cattolico».

[84] Alocución de S. S. Pío XII a los miembros de los Institutos Superiores de Francia, 21 de septiembre de 1950: AAS 42 (1950) 736-737.

[85] Cf. Excmo. y Rvdmo. Hervás, *Derecho eclesiástico a la enseñanza:* «Ecclesia», n. 642 (31. 10. 1953) 41.

No hay duda que los estudios que se hacen y los grados que se reciben en las escuelas de la Iglesia, pueden producir los consiguientes efectos canónicos. Más todavía. «Nadie que carezca de facultad recibida de la Sede Apostólica—estatuye el c. 1.377—, puede conferir grados académicos que produzcan efectos canónicos en la Iglesia».

Mas, ¿qué efectos civiles producen? Prescindiendo del propio de los grados académicos en ciencias eclesiásticas que antes exponíamos, establece el Concordato para las escuelas de ciencias profanas:

«En lo que se refiere a las disposiciones civiles relativas al reconocimiento, a efectos civiles, de los estudios que en ellas se realicen, el Estado procederá de acuerdo con la competente autoridad eclesiástica» (art. 31, n. 1).

Como principio, en materia mixta, es norma irreprochable a que España, fiel a sus convicciones y al Convenio de 1941 [86], se atuvo al dictar sus recientes leyes de educación primaria [87] y de enseñanza media [88]; y a que la Iglesia y España han de atenerse en adelante, resueltas, si no a conseguir de todo en todo y de una vez el ideal, por lo menos a realizarlo en cada coyuntura histórica en la medida de lo posible.

27. *d*) Los colegios mayores.—Finalmente, la labor educativa y formativa que incumbe a la Universidad española, la sirven órganos especiales llamados *colegios mayores;* y en esta parte también a la Iglesia se le reconoce un derecho concordatario que no quisiéramos sino enunciar. Helo aquí:

«La Iglesia podrá fundar colegios mayores o residencias adscritas a los respectivos distritos universitarios, los cuales gozarán de los beneficios previstos por las leyes para tales instituciones» (artículo 31, n. 2) [89].

Conclusión

28. Henos aquí en el término del camino que nos habíamos propuesto, después de un viaje fácil y apacible.

---

[86] Acuerdo del 7 de junio de 1941, art. 10: AAS 33 (1941) 481; «B. O. del E.» 18 (19. 11. 1953) 6851.

[87] Ley de educación primaria, 17 de julio de 1945, art. 62, B): Alcubilla, *Apéndice de 1945*, p. 431.

[88] Ley de ordenación de enseñanza media, 26 de febrero de 1953: Alcubilla, *Apéndice de 1953*, p. 133-142

[89] Cf. Decreto del 21 de septiembre de 1942 (texto refundido de 1943): Alcubilla, *Apéndice de 1943*, p. 702-704.

Recogiendo ahora en breve síntesis las impresiones más salientes del itinerario, en la primera etapa veíamos el espíritu católico que ha de animar la escuela española y el alcance de la vigilancia que a este fin ha de ejercer el Magisterio eclesiástico.

En la segunda, analizábamos las características de la enseñanza religiosa en todas las escuelas de España; que se impone, a los creyentes, en virtud de un imperativo de conciencia y a todos, en nombre de la cultura y del amor patrios.

Siguióse después el análisis de la norma concordataria que facilita a los seglares el coronar su formación académica en ciencias eclesiásticas, bien organizándoles cursos sistemáticos en la Universidad del Estado, bien abriéndoles las aulas de la Universidad Pontificia.

En cuarto lugar, enunciamos lo establecido acerca del adoctrinamiento religioso en los servicios de información pública y en las obras de asistencia social.

Y, por último, declarábamos los términos en que España reconoce y garantiza a la Iglesia el libre ejercicio de su derecho a organizar y regir escuelas propias, de todos los órdenes y grados, de todas las ciencias, y aun para seglares.

Al hacer esta exposición sistemática, fuimos enmarcándola en los principios del Derecho público cristiano, del Código de la Iglesia y de las estipulaciones concordatarias, antiguas y modernas, de todos los países.

Si, como consecuencia del estudio, quisiéramos emitir un juicio valorativo de conjunto, diríamos que, en materia de enseñanza religiosa y de reconocimiento de los derechos docentes de la Iglesia, ningún Concordato supera ni aun iguala al español de 1953... El cual, «lejos de poner fronteras al desenvolvimiento de la ciencia y de la enseñanza en España, lo que busca [y consigue] es fomentar un enriquecimiento de la educación con la savia vital de la fe cristiana»..., y franquearle a la Iglesia «las puertas de la Sociedad española, singularmente por lo que toca a la formación de la juventud» [90].

FRANCISCO LODOS, S. I.,
Catedrático de Derecho Canónico
en la Universidad Pontificia de
Comillas.

---

[90] Mensaje de S. E. el Jefe del Estado a las Cortes del Reino, 24 de octubre de 1953: «B. O. de las Cortes Españolas», n. 440 (26. 10. 1953) 8372 y 8374-8375.

La Analogía en el concepto de persona

No hace falta detenerse en establecer que el concepto de persona es dogmático, en cuanto el misterio de la Santísima Trinidad está declarado en las fórmulas dogmáticas como «tres personas en la unidad de la naturaleza divina». Consta ya en los anatematismos de S. Dámaso a. 382, en el símbolo toledano I a. 400, en la fórmula «Clemens Trinitas» ca. 500 y en el símbolo «Quicumque»; de aquí pasa a los símbolos toledanos posteriores, al primer anatematismo contra los «tres capítulos» (Concilio Constantinopolitano II a. 553) y del Bracarense a. 561, etc. [1]. Adoptada y común la fórmula en Occidente ya en el s. III, ofreció cierta dificultad a los orientales, como es sabido; hasta que también allí fué admitida, una vez disipadas las malas inteligencias. No vamos ahora a detenernos en estas disputas, ya que no tratamos de hacer un estudio histórico-dogmático.

Es, pues, claro que hemos de considerar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo como tres personas; es decir, nos dice el magisterio infalible de la Iglesia que el concepto de persona es apto para designar a estos tres realmente distintos en la unidad de la divinidad, con lo que obtenemos una noción más precisa del misterio. Y esto según la noción que tenemos, naturalmente, sobre la persona, ya que en general la revelación no nos da conceptos del todo nuevos, sino que nos manifiesta lo divino según es posible concebirlo en conceptos humanos.

Por otra parte es claro que la aplicación a lo divino de nuestros conceptos humanos exige imperiosamente tener en cuenta la necesaria analogía, que por razón de la transcendencia e infinidad divina ha de existir en todas las nociones que se aplican a lo creado y a lo increado. Esta analogía es tan grande en nuestro caso, que no es maravilla

---

[1] DENZ., *Enchir. Symbol.* n. 79, 19, 17, 39, 212, 231, etc.

haya hecho vacilar. Sintió vivamente lo hondo de la dificultad el genio de S. Agustín en el conocido pasaje del l. VII *De Trinitate:*

> «Quid igitur restat, nisi ut fateamur loquendi necessitate parta haec vocabula, cum opus esset copiosa disputatione adversus insidias vel errores haereticorum?... humana inopia... timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in summa aequalitate diversitas. Rursus non esse tria quaedam non poterat dicere, quod Sabellius quia dixit in haeresim lapsus est... Quaesivit quid diceret tria; et dixit tres substantias sive personas... Ad se quippe dicitur persona, non ad aliud... hoc illi est esse quod personam esse. Cur ergo non haec tria dicimus simul unam personam sicut unam essentiam et unum Deum, sed tres dicimus personas... nisi quia volumus vel unum aliquod vacabulum servire huic significationi, qua intelligitur Trinitas, ne omnino taceremus interrogati, quid tres, cum tres esse fateremur?» [2].

Lo que principalmente le estorbaba en esta inquisición, en esta aplicación del nombre de persona a los tres distintos, Padre, Hijo y Espíritu Santo, era el carácter estrictamente relativo de la distinción in divinis, que parece difícil de compaginar con la noción común de persona. «Persona ad se dicitur, non ad aliud», el ser persona es algo íntimo y absoluto del ser, lo que le constituye en algo ónticamente sui iuris; no parece pueda ser algo relativo, el orden a otro.

Modernamente la dificultad se ha sentido en otros sentidos. Constituída la formalidad de la personalidad en la conciencia se ha tendido a considerar como esencial de toda personalidad la propiedad de las operaciones y la independencia en el ejercicio de la libertad. Las inquisiciones psicológicas sobre la personalidad acentúan más si cabe la diferenciación irreductible de la vida psíquica en cada persona. Y aun hoy día conviene notar que «naturaleza» en el lenguaje de muchos pensadores suena como lo humano del cosmos, y «persona» lo racional o inteligente [3].

Desde luego este último aspecto de la diferenciación entre persona y naturaleza evidentemente nada puede aportar a la exposición del misterio trinitario. Por lo demás esta acepción de las palabras naturaleza y persona no es óbice a que sigamos hablando todos de naturaleza humana y de naturaleza divina, y de persona humana y persona divina.

---

[2] S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, 1.7, n. 9-11: ML 42, 941 s.

[3] V. M. SCHMAUS, *Dogmatik*, I, 263-273; A. GÜNTHER, *Vorschule*, II, 537; J. KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzeit*, III, 60-103; A. MICHEL, *Hypostase*, DTC 7, 369-429; M. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en Théologie dogmatique* (París 1931) 323-345.

Acerca de la noción, que se suele llamar güntheriana de persona y sobre los estudios psicológicos acerca de la personalidad, se ha de observar que la conciencia pertenece a la persona humana no precisamente por ser supuesto, sino por serlo de naturaleza humana en cuanto tal; en general pertenece a la persona según la modalidad propia de su naturaleza. La caracteriología o estudio psicológico de la personalidad humana determina y aprecia las diferencias de los individuos humanos en cuanto humanos, es decir, las modificaciones que presentan en el aspecto de naturaleza humana, distinta realmente en cada persona, por cuanto la naturaleza creada es susceptible de diferencias accidentales en sus constitutivos y por tanto en su actuación. Como en contraste con estas diferencias de los individuos estudia la psicología general la naturaleza psíquica esencial del hombre; no hay inconveniente en que ésta se designe con el nombre de naturaleza, en cuanto común a todos los hombres, y aquellas modificaciones como personalidades, como propias de las personas singulares. Estos interesantes estudios sobre la personalidad psicológicamente considerada, ninguna aplicación tienen al estudio de la personalidad divina. La razón es clara: la naturaleza divina es única en las tres divinas personas, ni admite diferencias accidentales. De aquí que la distinción entre naturaleza y persona tiene un sentido muy diverso en la consideración metafísica del psicológico, y que la palabra «personalidad» cubre una significación muy diversa en metafísica y en psicología [4].

A pesar de las vacilaciones y dificultades indicadas, la aplicación del concepto de persona a la Santísima Trinidad no parece de difícil justificación, al menos en un sentido general y vulgar, suficiente con todo para designar como distintos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, según su propia quiddidad, en la comunidad de la divinidad única y simplicísima. Así como en el linaje humano llamamos personas a los sujetos distintos poseedores del ser humano, de la naturaleza humana, así con razón podemos llamar personas a quienes, siendo realmente distintos entre sí, son realmente un solo Dios, tienen plenamente cada uno de ellos la naturaleza divina. No es, pues, de maravillar se impusiese fácilmente esta denominación al genio occidental, más positivo y equilibrado y acostumbrado ya por el lenguaje jurídico a designar como persona al individuo humano por su dignidad especial, frente a los individuos de otras especies.

---

[4] V. F. Palmés, *La personalidad-carácter* (San Cugat, Barcelona 1949).

La reflexión científica y teológica debió con todo profundizar más esta noción. Dos direcciones se imponían a esta inquisición: la diferencia a establecer entre naturaleza singular y persona, y la determinación del punto de divergencia en la aplicación del concepto a la persona creada y a la persona divina. El resultado de esta tarea fué una mayor precisión en el concepto de persona (en lo cual la revelación prestó un gran servicio a la razón natural) y una más precisa justificación de las fórmulas dogmáticas que definían el dogma trinitario. En conjunto, una aplicación muy interesante de la analogía.

Parece conveniente indicar que en el estudio de esta analogía podemos prescindir de las cuestiones metafísicas discutidas sobre el carácter íntimo de la analogía, en cuanto se dice del concepto de ser y demás trascendentales [5]. En realidad nos basta la primera y general noción de término o concepto análogo, en cuanto es como intermedio entre el perfecto unívoco y el equívoco; tomamos, pues, la noción de análogo en cuanto es un concepto que se aplica a diversos seres en sentido ni totalmente idéntico, ni totalmente diverso; de tal modo que todos ellos convengan en el mismo concepto de un modo vago o menos preciso, pero verdadero; por otra parte, la modalidad o aspecto determinado en que se realiza en ellos es profundamente diverso.

Como hemos ya indicado, en el análisis de todo concepto dogmático por necesidad hemos de tomar como punto de partida la noción que obtenemos de las cosas que están a nuestro alcance. Persona es, pues, el individuo humano o en general de naturaleza intelectual, distinto de los demás de su especie, completo en su ser, *sui iuris* e independiente en el orden ontológico, un subsistente como una totalidad en sí, el sujeto de quien se dice todo lo que hay en el ser, al paso que él no se dice de nada; por esto es llamada supuesto o hipóstasis. Los accidentes y las partes sustanciales son elementos de la persona, mas no son personas; la misma naturaleza, en cuanto en algún modo distinta de la persona y como algo común a los individuos humanos subsiste tan sólo en el individuo o persona, no es supuesto ni persona.

Este análisis se concretó en la clásica definición de Boecio: «*rationalis naturae individua substantia*» [6], que viene a responder a la noción aristotélica de «substantia prima» o individuo sustancial plenamente constituído en el orden del ser. Tratando de la persona nota

---

[5] V. PENIDO, o. c.; J. HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez* (Madrid 1947).

[6] BOECIO, *De persona et duabus naturis*, c. 3: ML 64, 1343.

Santo Tomás [7] que, en oposición a los individuos de otras especies, dice la persona dignidad, porque «magnae dignitatis est in rationali natura subsistere», y por tener dominio de sus actos tiene individualidad más perfecta. La distinción entre persona y naturaleza completa e individua, por lo dicho, es mínima, casi únicamente (al menos desde un punto de vista puramente natural) como consecuencia de la distinción de razón entre naturaleza singular y universal. No puede, por tanto, por título alguno hablarse de actividad personal, que no sea natural en sentido metafísico; la persona no obra sino por sus facultades naturales, ni es posible concebir una intervención activa de la personalidad, como algo distinto de los elementos naturales, en el orden de la operación. Claro está que en cada individuo tendrá la actividad las modificaciones propias de su particular naturaleza individual, que en este sentido se podrán llamar personales, reservando el nombre de naturales a las condiciones generales en que convienen todas las naturalezas individuales de una especie. Mas no se debe fingir una actuación que provenga de la personalidad, en cuanto distinta de los elementos constitutivos de la individualidad natural.

La razón natural nada más podía decirnos (al menos con certeza) sobre el concepto de persona. Mas la revelación de los dos grandes misterios de la Encarnación y de la Trinidad, superadas las dificultades que ofrecen por su carácter de misterio, aportó nuevos elementos de gran trascendencia metafísica. La Encarnación nos da una naturaleza humana individua, completa y perfecta en sí que sin embargo no es persona, por estar unida hipostáticamente al Verbo; la Trinidad nos da una naturaleza infinitamente perfecta e individua, que no es persona, pues se comunica con comunidad real a tres personas. El misterio de la Encarnación contribuyó a profundizar y penetrar mejor la noción de supuesto y persona, a determinar el constitutivo personal o hipostático. En Cristo la persona única es divina; la naturaleza humana, por perfecta e individua que en sí sea, no es persona. ¿Qué le falta o qué le sobra para ello? Le sobra el estar unida sustancialmente al Verbo, con lo que le falta la totalidad o subsistencia en sí, al modo, dice Sto. Tomás, que la mano unida al cuerpo no es supuesto, mas lo es separada de él [8]. Luego la individuación propia del supuesto o persona no es la mera singularidad de la naturaleza completa; requiere además la incomunicabilidad de asunción a una hipóstasis superior para formar con ella un todo sustancial de mayor per-

[7] 1 q. 29, a. 3 ad 2; a. 1 ad 1.
[8] 3 q. 22, a. 2 ad 3; *De pot.* q. 9 a. 2 ad 13.

fección. En este sentido declararon y precisaron los escolásticos la palabra «individua» en la definición de Boecio, con lo que vino a transformarse en la fórmula más clara y precisa del Doctor Angélico: «subsistens distinctum incommunicabile in natura rationali» [9].

Síguese, por tanto, que para establecer la recta noción de persona es preciso determinar la distinción entre naturaleza y persona. No se trata tan sólo de la distinción entre naturaleza abstracta en cuanto común a muchos individuos con comunidad meramente de razón, y persona en cuanto individuo singular en quien se realiza la naturaleza racional, sino de la distinción que necesariamente debe darse entre naturaleza concreta individual y plenamente completa en su orden, y persona; pues ni la naturaleza humana de Cristo, ni la naturaleza divina son personas; luego algo dice la razón de persona que no lo dice la razón de naturaleza completa y singular con todas sus características esenciales o accidentales, algo hay en la persona que no está en esta naturaleza singular; pues nos hallamos con una naturaleza creada completa y perfecta que es asumida por la unión hipostática a pertenecer hipostáticamente a un supuesto divino. La distinción, pues, entre naturaleza y persona será mínima; la persona incluye toda la naturaleza y añade lo preciso para excluir la capacidad de asunción (se trata de la persona creada), con lo que adquiere la subsistencia en sí.

De aquí que se tomó como razón última o formal y cuasi-diferencial de la personalidad la «incomunicabilidad», opuesta a la comunicabilidad propia de la naturaleza perfecta, completa e individua. Cuál sea el elemento que añade a la naturaleza esta incomunicabilidad, cuál es el último y formal constitutivo de la personalidad creada, se discute entre los teólogos, como es sabido; no nos interesa por el momento este problema [10].

Precisado así el concepto de persona como subsistente en la naturaleza racional, distinto de los demás dentro de la misma y plenamente incomunicable, podemos ya investigar su aplicación o lo divino. Desde luego se trata de un concepto análogo, en cuanto común a lo divino y a lo creado, con «magna analogia», como repite Suárez en

---

[9] Esta noción o definición la formula el Santo en *De pot.* q. 9 a. 4, al decir que la persona divina es «subsistens distinctum in natura rationali... incommunicabile».

[10] Todos los tratados *de Verbo Incarnato* discuten esta cuestión. V. lo que escribimos en *De ratione suppositi et personae apud S. Thomam* (Barcelona 1923).

estas cuestiones. Tan grande habrá de ser la analogía, que no deberá sorprendernos que al fin del estudio nos enfrentemos con el resultado de que los elementos diferenciales más característicos y significativos de la personalidad creada no sean aplicables a la determinación de la personalidad divina. Basta para legitimar la denominación de persona dada al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, que entre ellos y la persona humana haya los elementos de convergencia suficientes para la realización de la noción de persona rectamente elaborados. Estos examinados, habrá que insistir en los elementos de divergencia, que obligan a determinar en diverso sentido el constitutivo de las personas divinas.

El *punto de convergencia* entre la persona creada y la persona divina es que una y otra responden a la noción elaborada por la reflexión filosófica: «subsistens distinctum incommunicabile in natura rationali». El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son realmente distintos, por razón de las procesiones ad intra; son de naturaleza intelectual; son plena e infinitamente subsistentes en sí, con todas las modalidades de subsistencia que pueden concebirse, como realmente identificados con la naturaleza divina «ens per se subsistens», y aun dentro de la naturaleza divina, que se dice de ellos y no viceversa en predicación formal; son, finalmente, plenamente incomunicables, en cuanto excluyen toda comunicabilidad incompatible con la noción de persona; la comunicabilidad de asumente no es óbice para ella, por no alterar en lo más mínimo la suma independencia «sui iuris» el que el Verbo subsista también en la naturaleza humana de Cristo por la unión hipostática. A esto se reducen la convergencia entre la persona creada y la divina; lo que basta para que la noción general de persona se verifique propiamente en una y otra.

Sumamente importante es para la recta inteligencia de la personalidad divina determinar con precisión los *elementos de divergencia* entre la persona creada y la persona divina. La analogía exige que esta divergencia sea profunda y que afecte al mismo concepto en sí, en cuanto éste se verifica, respecto de su último y formal constitutivo, de un modo totalmente diverso en ambas clases de personas, en cuanto distintas en algún modo de sus respectivas naturalezas. Y la razón íntima de la divergencia se habrá de hallar en la esencia del misterio trinitario.

Volviendo a las notas constitutivas del concepto de persona, subsistencia, distinción, incomunicabilidad y naturaleza racional o intelectual, este último elemento, si bien también infinitamente analógico en ambas personas, nada de particular nos ofrece para la precisión

del concepto de persona divina. En cambio la divergencia es profunda y significativa en las otras tres notas. Menos visible quizá en la subsistencia, en cuanto la subsistencia en última instancia se verifica aun in divinis de un modo peculiar en la persona (la persona subsiste en la naturaleza, aun in divinis), y así se puede prescindir de ella por el momento; es de capital importancia en los otros dos elementos, *distinción e incomunicabilidad*. Y es obvio sea así; si lo característico de la persona en cuanto distinta de la naturaleza es por una parte la distinción de las otras personas y por otra la plena incomunicabilidad, todo lo que implique esencial diversidad en el modo de distinción y en la razón de última incomunicabilidad, se reflejará necesariamente en la modalidad especial que verifique el concepto de persona.

Distinción personal. Esta es de orden totalmente diverso en las personas humanas y en las personas divinas. En las personas humanas es distinción total en el orden de la realidad; es distinción de naturalezas, como lo es de personas; como son dos personas realmente distintas, son dos naturalezas sólo específicamente unas. Es decir, la distinción personal en las personas creadas no es más que la singularidad o unidad numérica de la naturaleza, a la que acompañan la diversidad y distinción accidentales e individuales. Por esto se concluye que la distinción personal en lo creado está constituída por el conjunto de predicados absolutos que constituyen cada ser individual.

De orden completamente diverso es la distinción personal in divinis. La diversidad es resultancia inmediata de la misma quiddidad del misterio trinitario: tres personas en la unicidad estrictísima y simplicísima de la divinidad. Este misterio ofrece a la especulación el doble peligro opuesto o de atenuar con exceso la distinción en beneficio de la unidad, o de destruir lógicamente la unidad en favor de la distinción. Sin embargo, es un hecho conocido en la historia del dogma que el triteísmo puede decirse que no ha existido como herejía manifiesta; sólo puede señalársele como consecuencia de algunas especulaciones poco prudentes. La razón de este hecho es la conciencia de la absoluta unidad de Dios, con todas sus consecuencias lógicas, principio inconcuso de toda ulterior investigación trinitaria. «*Monarchiam tenemus*» era el arma de los modalistas; y por su parte S. Dionisio Romano se volvía contra los que dividían la monarquía divina «*quae est augustissima Ecclesiae praedicatio*» [11]. Es que la entera y absoluta unicidad del Ser divino, conocida por la razón natural,

---

[11] Carta de S. Dionisio Papa en la cuestión sobre *S. Dionisio Alejandrino* conservada por S. Atanasio; v. Denz. n. 48.

fué repetida y expresamente revelada mucho antes de ser propuesta, al menos en forma clara, la distinción de personas, y continuada y confirmada en conjunción con ésta. Queda, pues, firmemente asentado, como presupuesto a toda explicación de teología trinataria, que tan real es la unidad de la naturaleza divina como la distinción de las personas. Síguese inmediatamente de esta verdad fundamental que la distinción personal in divinis ha de ser de otro metal totalmente diverso: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres sujetos absolutos, como lo son tres personas humanas, pues esto daría tres naturalezas divinas. Queda, pues, excluída toda teoría, así de las procesiones divinas como de la personalidad in divinis, que lógicamente condujese a esta concepción, por nimia asimilación de la personalidad divina a la creada.

La dificultad que de aquí surge, urgida por los arrianos con su «callidissimum machinamentum», como la llama S. Agustín [12], la ha solventado explícitamente la especulación patrística y teológica, fundada en la misma revelación, al establecer como base única de distinción in divinis las relaciones mutuas de origen entre ellas. «Neque essentiae nomen est Pater, o viri acutissimi..., sed relationem eam indicat quam Pater erga Filium habet», decía S. Gregorio Nazianceno [13] con los demás Capadocios, y S. Agustín desarrolló copiosamente en sus libros *De Trinitate* esta doctrina, concretada después en el axioma dogmático y teológico: «in divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio». El único predicado que distingue realmente las divinas personas es la relación mutua de origen, que dicen entre sí. Con la infinita diferencia que existe entre las relaciones increadas y las relaciones en los seres creados respecto de su efecto formal como distintivo. La relación real exige por su mismo concepto «*esse ad aliud*» la distinción real entre los relativos, sujeto y término; pero in creatis la relación no constituye formalmente la distinción, es sólo una exigencia de ella; la distinción real in creatis está dada formalmente por las propias entidades absolutas de los relativos, seres que dicen relación entre sí; el padre se distingue del hijo por su propio ser absoluto. No puede concebirse así la distinción entre el Padre y el Hijo in divinis, como simple exigencia de la relación de origen que se dicen mutuamente; volveríamos a caer en tres personas distintas por predicados absolutos, en tres naturalezas divinas. In divinis la relación formalmente como tal, según el «*esse ad*», es lo único que

---

[12] *De Trinitate*, l. 5 n. 4: ML 42, 913.
[13] *Oratio 39 (Theol. 3)* n. 16: MG 36, 96.

es propio y exclusivo de cada persona, el único distintivo de las personas divinas. Las relaciones divinas no son algo que enfrente a sujetos absolutos que se relacionan entre sí; nada de esto; las relaciones divinas son ellas mismas formalmente como tales las que dicen relación mutua, son *relaciones subsistentes*, que no tienen semejanza en las cosas criadas. Misterioso es eso, sin duda; pero consecuencia ineludible. Claro está, esta doctrina sería del todo inconcebible si las relaciones divinas no llevasen consigo el peso infinito de la divinidad, «ens per se subsistens», como identificadas imprescindiblemente con ella; pero no es la divinidad a modo de sujeto, que afectado por la relación diga relación a otro; es la misma paternidad la que dice ella misma orden a la filiación y distingue única y formalmente al Padre y al Hijo. Las relaciones son, pues, el único predicado diferencial de las personas divinas.

Se ve por lo dicho de cuán diverso modo debe verificarse la noción de persona in creatis e in divinis, por parte de la radical diversidad de la distinción que implica entre cada persona en su orden. Una consecuencia se deduce, que tiene su importancia. Es preciso no apresurarse a aplicar el concepto de persona al ser divino, antes de tener en cuenta este carácter formalísimamente relativo ad invicem de la distinción entre las personas divinas. Evidentemente Dios es personal, y la sola razón natural pronuncia con toda certeza que la noción de persona se verifica en Él con infinita mayor perfección que en todo lo creado; mas por perfectamente intelectual y subsistente en sí que lo conciba no puede ya decidir que, según naturalmente lo conoce, es formalmente persona; así sería una sola persona. Ni puede a ninguna de las personas, ni siquiera a la primera, darle la formalidad de tal por un predicado que no sea formalmente relativo a las otras dos [14].

Incomunicabilidad. También en este elemento, que viene a constituir lo formalísimo de la persona en oposición a la naturaleza, es profunda la diversidad entre la persona creada y la divina. Sabemos por la revelación que una naturaleza singular y completa no es por esto solo persona, porque es comunicable. La naturaleza humana de Cristo se comunica hipostáticamente al Verbo, por lo que pierde la totalidad en sí, no es último sujeto, no es ontológicamente independiente, está poseída por el Verbo. La naturaleza divina, en razón de

---

[14] Es conocida la «summa difficultas», como la llama JUAN DE STO. TOMÁS, sobre el constitutivo de la primera persona; v. *Sacrae Theologiae Summa*, II 531, 532.

su infinita fecundidad, se comunica por identidad al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, les es realmente común, por más que no se multiplique en ellos; deja, por tanto, de ser supuesto y persona.

Ya se ve por esta sola exposición que la incomunicabilidad propia de la persona es del todo diversa en ambas clases de persona. Incomunicabilidad dice exclusión de la posible comunicación que tiene la naturaleza singular y completa en su orden; ahora bien, tal comunicabilidad es de género completamente diverso en la naturaleza creada y en la increada. En aquella comunicabilidad suena a posibilidad de ser asumida por una hipóstasis superior para formar con ella un todo sustancial de mayor perfección. En la naturaleza divina comunicabilidad dice posibilidad (y hecho) de identificación real con tres sujetos realmente distintos. La incomunicabilidad, por tanto, propia de la persona creada consistirá en algo que la haga inasumible, algo que constituya a esta naturaleza, completa ya en su orden, plenamente completa en sí en el orden óntico. (Qué sea esto, no nos interesa ahora.) La incomunicabilidad propia de la persona divina habrá de ser algo que se oponga a la identidad real del sujeto, a quien se comunica la divinidad, con otro a quien igualmente se comunica; es decir, incomunicabilidad es en este caso lo mismo que distinción real entre las personas. Esta incomunicabilidad se la da por tanto a las personas divinas, lo que es única razón posible de distinción in divinis, la oposición relativa. Ya se ve, por tanto, cuán diversa y analógicamente se verifica en ambas clases de personas el último y formal elemento de la personalidad. Claro está que ambas clases de incomunicabilidad son necesarias en la persona, tanto la de inasumptible como la de distinción real de los demás de su naturaleza. Sólo que en cada clase de personas, humanas y divinas, lo que en ellas es último elemento formal de la personalidad, lo tiene la otra en la naturaleza real y completa en sí. La naturaleza humana de Pedro es distinta por sí de la de Pablo; la naturaleza divina excluye por sí toda asumptibilidad. Y es claro que la incomunicabilidad de la naturaleza a distintos individuos en las cosas creadas es debida a su limitación; al paso que la comunicabilidad de la naturaleza divina no es más que su infinidad, que la hace fecunda en el orden de inteligencia y amor.

Importantes son las consecuencias que de aquí se derivan para la recta concepción de la personalidad en Dios. Todo lo que en la noción de persona dice complemento, totalidad, independencia, subsistencia per se (*perseitas subsistendi*), en una palabra, todo lo que la noción de persona dice de perfección «simpliciter simplex», todo ello pertenece a la esencia divina formalmente como tal, por lo que es

realmente único in divinis y común con comunidad real a las tres personas. Sólo le falta a la naturaleza divina la incomunicabilidad propia de la persona divina (o le sobra la comunicabilidad a tres supuestos), lo cual no importa en ella imperfección alguna, antes pertenece a su infinita perfección, que la hace fecunda o expansiva de su único ser. No es, pues, la personalidad divina algo de que necesite la naturaleza divina para existir por sí, como de hecho ocurre en la naturaleza creada, no es un complemento de la naturaleza para existir; más aún, su expansión personal radica en la infinidad existente de su esencia. Y como en Dios, por su absoluta simplicidad, abstracto y concreto, *quo* y *quod* se identifican, la naturaleza en Dios no es sólo algo *quo* las personas subsisten, sino también algo *quod* subsiste en la unidad de la esencia. Dios uno es algo no meramente abstracto, sino un concreto perfecto, tan concreto como lo es la persona creada, que es subsistente en el orden absoluto. Con todo no es persona por su comunicabilidad; lo que obliga a considerar como última subsistencia personal de la divinidad las relaciones subsistentes de origen a las que se comunica. La subsistencia personal propia de la persona divina es de orden relativo; nueva diferencia radical entre la subsistencia personal creada y la increada.

Con esto tocamos la batallona cuestión de la *subsistencia* in divinis [15], que por lo demás apenas puede ser más que cuestión acerca del uso de la palabra «subsistencia», como cuerdamente conceden algunos de los adversarios de la subsistencia absoluta, al modo de Cayetano y Suárez; pues sobre el fondo mismo de la cuestión no se ve claro que pueda existir discordia sustancial. Si el empleo de esta palabra estuviese autoritativamente, o al menos por el consentimiento general, fijado para designar solamente la personalidad, debería reservarse a ella y buscar otro término para designar el concepto que llamamos subsistencia absoluta de la divinidad. Pero tal uso no está demostrado, tratándose de la voz latina «*subsistentia*» tomada como abstracto o razón formal de «*subsistens*». Y si Dios como tal es «ens per se subsistens», no se ve por qué no se pueda hablar de subsistencia absoluta. Más aún, poderosas razones abonan este uso. Se comprende que se llama subsistencia la personalidad creada, pues sola ésta da al ser creado la independencia ontológica, la «*perseitas subsistendi*». En cambio las relaciones divinas toman, por decirlo así, la razón de subsistentes, como elemento necesario, de su identificación imprescindi-

[15] V. lo que expusimos en la obra citada 520-525.

ble con la naturaleza divina. Esta opinión declara bien por qué las tres personas de la Santísima Trinidad son un solo principio «*quod*» en las operaciones ad extra; y por qué Dios como concreto subsistente «*supponit*» no sólo por cada una de las personas, sino también por las tres juntas, más aún, por la esencia divina en sí considerada, como explícitamente afirma Santo Tomás [16]; pues Dios es término concreto, que expresa, según su modo de significar, un subsistente; no podría, por tanto, suponer por las tres personas a la vez, ni por la sola esencia, si no se entiende que es un «*quod*» por la subsistencia absoluta.

Así, pues, la doctrina cierta y común del constitutivo relativo de las personas divinas pone de relieve la *grande analogía* de este concepto de persona en su aplicación al ser creado y al ser increado. Por más que este concepto en lo creado diga algo absoluto y como cerrado en sí, como expresa la dificultad indicada por S. Agustín, al ser trasportado a lo divino se convierte en algo de otra categoría, lo relativo, «*ad alterum*». Y aquí séame lícito citar una hermosa página del P. Teodoro de Regnon, en sus *Études de Theologie positive sur la Sainte Trinité* [17], que tan bellas cosas contiene, a propósito de esta doctrina; página que demuestra cómo las más abstrusas especulaciones intelectualistas de la Teología pueden iluminar y guiar la vida religiosa práctica. Y me es tanto más grato poder ofrecer esta cita, cuanto más radicales son las diferencias que me separan de él en la teoría de la naturaleza y la persona, como se habrá podido observar [18]. Contemplando dicho autor este carácter relativo de las divinas personaliades, ve en él un sublime altruísmo, en oposición al egoísmo que como connaturalmente representa la idea de persona creada. Así la Trinidad es ejemplar vivo de la alteridad, que ha de informar nuestra personalidad y nuestra actividad.

Una última consecuencia sobre las relaciones entre la personalidad divina y la actividad ad extra. De la doctrina expuesta sobre la personalidad en general, se deduce que ésta, en cuanto dice algo en algún modo añadido a la naturaleza racional, singular y concreta, no es ni puede ser principio de operación verdaderamente activo. Esta doctrina la expone lúcidamente Santo Tomás, quien termina con la gráfica frase: «*alioquin Sortes generaret Sortem*» [19]. El principio de operación es la naturaleza, y el supuesto o persona no tiene actividad que no

---

[16] 1 q. 39 a. 4 c., ad 1 ad 3.
[17] T. III, p. 177.
[18] V. *Sacrae Theologiae Summa*, II 579-582.
[19] 1 q. 41 a. 4.

sea natural en el sentido indicado. Por esto metafísicamente no se puede hablar de amor personal contrapuesto al amor natural (prescindo de otros sentidos aceptables que puede tener esta expresión). En este punto conviene la personalidad divina con la creada, al menos si dejamos aparte por el momento las operaciones nocionales ad intra. Y se corrobora además esta doctrina de un modo peculiar en la personalidad divina por su carácter relativo; la relación como tal no es activa.

Confírmase con ello la unicidad estricta de la actividad divina; inteligencia, volición, operación ad extra es plena y realmente una en las tres personas divinas. La intelección y volición divina (en Dios no se da formalmente facultad de entender y querer, sino sólo acto segundo de intelección y volición) son por exigencia de la simplicidad divina la misma esencia divina, única en las tres personas; lo mismo debe decirse de la potencia operativa, lo que importa que sea una la operación. Las tres divinas personas son un solo principio de operación, como son un solo Dios, como dice S. Agustín [20]. «In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio». No es posible, pues, imaginar las tres divinas personas con reales o posibles determinaciones propias, por más que se las supusiese plenamente conformes. La razón teológica confirma así del todo la doctrina de fe católica y definida de la unidad de operación ad extra. Ninguna diversidad o modalidad puede señalarse entre ellas en el modo de operación. Unicamente por las relaciones de origen, el Padre tiene, como la naturaleza, así la operación de sí, el Hijo la recibe del Padre y el Espíritu Santo de entrambos; esto, y no más, significa la frase de los Padres griegos que todo lo hace el Padre por el Hijo en el Espíritu Santo, como expresamente lo declaran [21].

Es evidente que en este punto se diferencian radicalmente las personas divinas de las personas creadas, las cuales tienen cada una su actividad propia independiente de las demás. Mas esto no es más que una consecuencia inmediata de la unicidad de naturaleza divina, en oposición a la multiplicación de la naturaleza humana. No puede extenderse a este elemento la semejanza entre unas y otras. De aquí que las tres divinas personas son libres, infinitamente libres, con la única libertad de la naturaleza divina como son cada una de ellas plenamente Dios con la única divinidad. La libertad no es propiedad

---

[20] *De Trinitate*, l. 5 n. 15: ML 42, 921.

[21] V. P. GALTIER, *Le Saint Esprit d'après les Pères grecs* (Roma 1946)

de la persona, precisamente en cuanto persona dice algo distinto de la naturaleza singular y concreta, sino en cuanto la persona es hipóstasis de naturaleza racional; compete, por tanto, a cada clase de persona según el modo de ser de su naturaleza [22].

Y añadiré que «vi consequentiae», no sólo la causalidad eficiente, sino todo modo de causalidad o cuasi-causalidad ad extra es común a las personas divinas. Y como toda relación de la criatura a Dios implica como fundamento una actividad divina en ella, síguese que todas estas relaciones se terminan indivisible y uniformemente a las tres divinas personas en perfecta unidad, o sea simplemente a Dios. Por esto Sto. Tomás no vacila en afirmar que por la gracia somos hijos de toda la Santísima Trinidad [23], no tan sólo del Padre. Lo cual no obsta a que se puedan «apropiar» según sus modalidades a alguna de ellas, conforme a la doctrina común de las apropiaciones, fundada en la Escritura y los Padres y expresamente enseñada y recomendada por León XIII en la Encíclica «*Divinum illud*» [24]. Donde enseña el Papa que la Iglesia no celebra fiestas especiales de las divinas personas en cuanto tales por separado, y que Inocencio XII rehusó la concesión de una fiesta especial del Padre Eterno. Por lo demás no debe olvidarse la idea que indican los Santos Padres griegos, que por ser relativas las personas divinas, y ser carácter de los relativos que «*sint simul cognitione*», todo lo que de una se diga, el honor que se le tribute va implícitamente también a las otras dos, excepto lo que dice orden a la oposición relativa de origen entre ellas. La Encarnación exclusiva del Verbo no es excepción de la regla general; pues se trata de una función precisamente del orden hipostático o personal, la asunción de la naturaleza humana de Cristo a la hipóstasis del Verbo; y en ella la unión hipostática es obra de las tres divinas personas.

Quedan las *operaciones nocionales ad intra*, la generación y la espiración, que ciertamente no son comunes a las tres divinas personas. De aquí tomó ocasión Günther para objetar que así como esta propiedad no empece a la unidad la naturaleza divina, tampoco sería obstáculo a ella la diversidad de las operaciones ad extra. Mas olvidó el teólogo germano una vez más la infinita analogía que separa am-

---

[22] «Es clásico entre los Padres griegos el proponer la unidad de operación entre las personas divinas, como un medio fácil para llegar al conocimiento de la unidad de naturaleza», S. González, *La fórmula* μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις en *S. Gregorio de Nisa* (Roma 1939), 53.

[23] 3 q. 23 a. 2.

[24] V. F. Cavallera, *Thesaurus doctrinae catholicae*, n. 640.

bos géneros de operaciones. Las operaciones ad intra son entre principio y término formalmente relativos; exigen, por tanto, la oposición relativa en el seno de la divinidad; nada de ello, todo lo contrario, dice la operación ad extra. Las operaciones ad intra no son producciones de nuevas naturalezas, distintas e infinitamente diversas de los principios operantes, como lo son las operaciones ad extra, sino comunicaciones de una misma simplicísima naturaleza divina; por lo cual, aun en ellas, el principio «*quo*» o la razón formal de la operación es algo esencial, inteligencia y amor, según la opinión de Santo Tomás y gran parte de los teólogos. Es, pues, evidente que lo que de una clase de operaciones se afirma no puede trasladarse a la otra sin peligro de graves tropiezos. La operación ad extra presupone en algún sentido la operación ad intra, no como algo incluído en la potencia operante o en la operación en cuanto tal, sino por exigencia de la naturaleza divina infinitamente fecunda en el orden de la inteligencia y de la voluntad. Y como Dios obra ad extra por su inteligencia y por su voluntad, de aquí que con razón se les atribuya por Sto. Tomás una razón apropiada de causalidad ejemplar respecto de las operaciones ad extra.

Deseo terminar esta nota con una sencilla observación. Recientemente ha sido discutida la función trinitaria ad extra, principalmente en relación con la vida trinitaria en nosotros y la inhabitación del Espíritu Santo. Bienvenidas sean las aportaciones y nuevos puntos de vista; que ciertamente nadie ha pretendido que la Teología haya dicho la última palabra en estos y otros muchos problemas. Mas no se olvide este principio que parece evidente: la Teología trinitaria ad extra debe fundarse en la Teología trinitaria ad intra; es decir, toda la especulación sobre este misterio en orden a la actividad ad extra, y sus relaciones con el ser creado debe tener muy conocida y ponderada la íntima quiddidad del misterio, en cuanto sea posible; misterio que lo es de la vida íntima de Dios, Ser infinito y suficientísimo en sí mismo, que no está ordenado por su ser a la expansión ad extra; sólo lo hace por comunicación libérrima de su bondad infinita, y en ella obra según las características de su ser: «operari sequitur esse».

San Cugat del Vallés (*Barcelona*).

JOSÉ M. DALMAU, S. I.

Novum Pascha

El nombre del P. Karl Rahner y la fama de su ciencia teológica han desbordado las aulas de la universidad de Innsbruck y resuenan con honor en todo el mundo sabio. En cierto extenso trabajo, cuya edición especial tengo entre las manos, se ocupa de un tema de indudable actualidad [1]. Muchos fenómenos innovadores y renovadores, que hoy vemos aparecer en el culto litúrgico y en la práctica religiosa, están postulando urgentemente una sólida y consistente plataforma dogmática. Lo que con ambos pies no pueda apoyarse en ella, deberá ser eliminado. Y esto es precisamente lo que intenta Rahner. Examina con aguda, con una extraordinaria y hasta excesiva agudeza, algunas verdades teológicas en torno al Sacrificio de la Misa. ¿Cuál es el recto y exacto sentido de esas verdades? ¿Pueden ellas justificar ciertas prácticas más o menos tradicionales o ciertas innovaciones, que hoy intentan suplantarlas con audacia? La celebración diaria del santo Sacrificio, la co-celebración de una única Misa por varios sacerdotes, las llamadas Misas comunitarias, la asistencia simultánea a varias, la simultánea celebración de muchas en una misma iglesia, etc.; éstas y otras prácticas análogas exigen una norma clara, respaldada por principios teológicos bien probados.

En busca de esa norma, el sabio profesor de Innsbruck aborda el replanteamiento y el análisis de las verdades dogmáticas que hacen al caso. Después extrae de ellas las conclusiones prácticas, que cree más en consonancia con los resultados de la investigación. A nosotros ahora, mucho más que esas normas prácticas, nos interesa los resultados teológicos a que llega Rahner en su estudio. Tales resultados están lejos de coincidir con las ideas y con las convicciones que, al menos implícitamente, parecen la base de la práctica admitida y seguida

---

[1] *Die vielen Messen und das eine Opfer.*—Eine Untersuchung über die rechte Norme der Messhäufigkeit.—Edit. Herder (Freiburg, 1951)

durante siglos por la Iglesia. En los últimos años, a causa particularmente del moderno movimiento litúrgico, han comenzado a vacilar tales convicciones tradicionales. Es, por tanto, oportuno esclarecer de nuevo la cuestión, sometiéndola a una crítica inteligente. Rahner no se jacta de llegar a resultados teológicamente indiscutibles. Se contenta con que sean lo bastante firmes para que la norma práctica que él propone, *theologisch und somit aszetisch auch dann nicht beanstandet werden darf, wenn sie nicht dem frommen GEFÜHL von jedermann entspricht* (no pueda ser atacada teológica y, por tanto, ni ascéticamente, aunque no concuerde con el piadoso sentimiento de alguno).

Por nuestra parte, vamos también a zambullirnos en el problema. Y si llegamos a discrepar de las apreciaciones de Rahner, será por motivos teológicos y no por ese *frommes Gefühl*, a que alude con su punta de ironía el claro autor. Aunque mucho mejor, si Teología y *frommes Gefühl* se dan la mano. Naturalmente que, si Rahner no cree haber llegado a posiciones teológicas indiscutibles, es innecesario decir que las posiciones contrarias pueden ser también teológicas, aunque fueran discutibles. Digo teológicas y no afirmaciones ciegas de un piadoso e ignorante sentimiento. Las páginas que siguen no intentan demoler, sino construir. No tienen por objeto el estudio mismo de Rahner, para descubrir sus posibles fallos, sino que buscan directamente la recta inteligencia de algunas proposiciones teológicas en torno al Sacrificio de la Misa. Sólo incidentalmente y como de pasada, cuando no sea excusable, podrá flotar en la superficie una manifiesta discrepancia. Lo cual será, como es obvio, sin mengua de la admiración que siento por teólogo tan renombrado y del cariño que debo a una Universidad, a cuyo claustro él pertenece y en cuyas aulas desarrollé mis propios estudios teológicos. Este empeño por construir positivamente y evitar innecesarias discusiones hará que dejemos también al margen las opiniones de algunos teólogos (sobre todo modernos), aun sin necesidad de aludir a ellos nominalmente y, desde luego, sin entablar controversia. Esas sentencias en tanto quedarán implícitamente excluídas, en cuanto sea válida nuestra propia exposición.

La Misa como sacrificio.

Es dogma de fe, definido en el Tridentino, que en la Misa se le ofrece a Dios un verdadero y propio sacrificio; es decir, un sacrificio

no simbólico y figurativo, sino al que con toda verdad y propiedad le conviene el nombre de tal [2]. El sacrificio es el más excelente de cuantos actos de culto puede ofrecer el hombre a la Divinidad. Con él intenta manifestar al exterior el reconocimiento y la sumisión más absoluta de que es capaz. Con él reconoce el hombre cómo Dios es supremo y único Señor, cuyo dominio alcanza hasta las raíces mismas de la vida y del ser. Y, por consiguiente, que se le debe una obediencia la más completa y una sumisión la más omnímoda, que no se detenga ni ante la muerte, ni ante el ofrecimiento de la vida, si Dios la exige. Este reconocimiento y disposición del espíritu es lo que quiere el hombre demostrar al exterior con ese acto de culto, que se llama sacrificio. No es, pues, un acto cualquiera de adoración, sino un acto tal, que sea apropiado para manifestar esos sentimientos y en el cual, de una manera o de otra, esos sentimientos efectivamente se manifiesten. Semejante disposición del espíritu, en cuanto es algo íntimo y oculto en el hombre, no es un elemento constitutivo del sacrificio, sino en cuanto está manifestado exteriormente en tal determinada acción o rito. Es, pues, un rito cargado de un sentido superior o profundo, al que llaman sentido metafísico.

Si es Dios mismo quien indica la manera de hacerlo, es decir, si Dios escoge una acción o rito determinado para que en él y con él demuestre el hombre sus sentimientos de sumisión, entonces ningún otro rito será apropiado. Sólo en el señalado y escogido por Dios puede manifestarse y como encarnarse la suprema adoración por parte del hombre. Si Dios no señala ningún rito en concreto, es a la comunidad a quien toca escogerlo y cargarlo con ese sentido específico. Porque el sacrificio es un acto de culto pública y socialmente conocido como tal [3]. Lo cual quiere decir que hay algo de arbitrario en el hecho de que sea ésta y no otra la acción llamada sacrificio. El sa-

---

[2] Cuando se afirma como verdad de fe que en la Cruz o en la Misa se realizan auténticos sacrificios, este término *sacrificio* (en cuanto incluído en la definición) no se ha de querer entender en la significación depuradísima y absolutamente propia que convendría a este vocablo, sino simplemente en el sentido que le da el uso común del lenguaje religioso y, sobre todo, en el sentido que le atribuye la sagrada Escritura. O sea, la definición quiere decir que en la Cruz y en la Misa se dan sacrificios en el mismo sentido en que se daban en el Antiguo Testamento. Aparte, naturalmente, las características propias que la revelación nos descubre en ellos. O sea, que tal significación más elaborada y escogida que pudiera encontrarse no cae dentro de la definición dogmática ni se presupone necesariamente en el lenguaje de la Escritura.

[3] Hablando del sacrificio de la Misa, dice la Encíclica *Mediator Dei*: «Quod quidem sacrificium semper et ubique itemque necessario ac suapte

crificio es una suerte de lenguaje que el hombre emplea para comunicar a Dios sus más altos sentimientos. Y, como todo lenguaje, es en parte natural y en parte artificioso y arbitrario. Es natural que las ideas y los sentimientos broten al exterior y se traduzcan en palabras y en expresiones; pero es arbitrario el que esta palabra «rosa», signifique, por ejemplo, tal determinada flor y esta otra palabra «hombre» designe un individuo de la especie humana. Digo que eso es arbitrario; pero, una vez determinado así, los conceptos están ligados a estas palabras y no a otras. Lo mismo vale con ese otro lenguaje de los ritos y ceremonias de la Iglesia [4]. Cada cual tiene su sentido propio. El sentido da valor a la acción y queda encerrado y aleteando en ella, como un pájaro en su jaula. Sin ese sentido, la acción es una jaula inútil y vacía. Para el problema que ahora queremos resolver, no interesa examinar más despacio qué caracteres ha de tener esa acción o acto de culto, para que en ella se realice el sentido de sacrificio. Nos basta haber indicado que debe ser un rito sensible o externo y que debe manifestar ese sentimiento interior de que hemos hablado.

* * *

Veamos ahora el *Sacrificio de la Cruz*. No sólo en el momento de su muerte, sino desde el primer instante de su existencia y a lo largo de toda su vida, el corazón de Jesucristo rebosaba con los sentimientos más puros y más absolutos de obediencia y sumisión al Padre. Y estaba dispuesto a demostrarlos de la forma como mejor al Padre le agradase. Puesto que el Padre escogió precisamente la muerte dolorosa y en cruz del Hijo, esa había de ser la manera legítima que Jesús tenía para realizar su sacrificio. La muerte de cruz constituyó de hecho la explosión exterior y visible de la obediencia y de los sentimientos interiores. Y el Padre se agradó en esa muerte y la aceptó como sacrificio del Hijo, porque ella había sido escogida como el signo defi-

---

natura, publico et sociale munere fruitur; quandoquidem is, qui illud immolat, et Christi et christifidelium, cuius divinus Redemptor est Caput, nomine agit, atque illud Deo offert pro Ecclesia Sancta Catholica ac pro vivis et defunctis.» AAS 39 (1947) p. 557.

[4] «Dicendum quod, sicut supra dictum est, aliqua in communi sunt de iure naturali, quorum determinationes sunt de iure positivo... Similiter etiam oblatio sacrificii in communi est de lege naturali; et ideo in hoc omnes conveniunt; sed determinatio sacrificii est ex institutione humana vel divina et ideo in hoc differunt.» 2a 2ae q. 85 a. 1.

nitivo de la disposición de su espíritu [5]. Se agradó en esa muerte no como en acción fortuita (pura peripecia final de la vida), sino como en un acto que ponía Jesús cargándolo con todo el valor de su adoración y obediencia. Aunque estos sentimientos eran indispensables para que la muerte tuviera sentido de sacrificio, no eran ellos mismos el sacrificio. El sacrificio, repito, era la muerte de cruz en cuanto acción exterior y visible de Jesucristo y ofrecida por El y aceptada por el Padre como señal de la sumisión y reverencia, que al Padre se debía y que el Hijo le prestaba. La muerte como rito sacrifical y la oblación de Jesús como ofrecimiento de este rito: esos son los elementos del sacrificio. Después estudiarán los teólogos en qué momento se verificó esa oblación: si en la última cena o en lo alto de la cruz; si poco antes de padecer y de morir o si cuando ya estaba muriendo entre inauditos padecimientos. Aunque, en realidad, no se ve por qué la oblación del rito sacrifical haya de estar separada y aun haya de ser distinta del mismo rito. Ya que éste, por su misma naturaleza y con tal de que sea un acto verdaderamente humano, parece una actualización visible y suficiente de los sentimientos de quien los realiza.

También *la Misa es un sacrificio,* en el sentido exacto y específico de esta palabra. Es decir, que en ese acto de culto que llamamos Misa se dan efectivamente los elementos todos esenciales del sacrificio. No es la representación o el símbolo de algún sacrificio misterioso, invisible y puramente interior de Cristo, sino que ella misma es el *Sacrificium visibile* [6]. Con esa palabra «visible» indica el Concilio que la Misa—en su realidad aparente y manifiesta—es el sacrificio y que no lo es de una manera distinta de los demás, ya que efectivamente todo sacrificio es visible o sensible. No está, por tanto, el sacrificio en algún acto pretérito o en algún acto actual, aunque interior y misterioso, de Cristo y simbolizado con el rito de la Misa.

---

[5] Cualquiera otra acción de Cristo era infinitamente meritoria y hubiera tenido virtud en sí para dar una infinita satisfacción al Padre; pero ninguna de ellas era sacrificio, entre otras razones, porque no estaba señalada y escogida como tal acción sacrifical. En la última Cena, Jesús realizó un verdadero sacrificio, con el cual hubiera podido de hecho consumar nuestra redención. «Noluit tamen Christus per illud consummare Redemptionem, sicut neque per alia opera, quia ex divina ordinatione decrevit omnes actiones vitae suae referre et quasi suspendere ut non habuerint consummatum effectum usque ad mortem.» SUÁREZ. Disputatio LXXIV: *De Missa seu Sacrificio Legis Novae,* sectio II, n. 9.

[6] DENZINGER, 938.

Sin duda alguna, un acto y voluntad de Cristo (como quiera que se conciba) es necesario para que la Misa sea un sacrificio precisamente de Cristo. Y puesto que es sacrificio de Cristo, con él se manifiestan y ofrecen al Padre los sentimientos mismos de Cristo; aquellos sentimientos que ya una vez le manifestó y ofreció en el sacrificio de la Cruz. Pero, aunque los sentimientos son los mismos, los sacrificios son—sin embargo—distintos, porque no está (como ya dijimos) el sacrificio en los sentimientos, sino en la acción que los simboliza y manifiesta. Tales sentimientos, que son permanentes en Cristo, o sea, que han estado y están siempre en su corazón de modo habitual, se actualizan de alguna manera en cada Misa y le comunican el valor y sentido que cada una tiene en cuanto sacrificio de Cristo.

Ya que, en efecto, la fe nos enseña no sólo que la Misa es un sacrificio, sino además que en ella Cristo es el *offerens principalis. Idem ipse sacerdos est sacrificium Iesus Christus,* dice sin aditamentos el Concilio IV de Letrán [7]. El de Trento especifica que lo es *sacerdotum ministerio* [8]. Para la mejor inteligencia y solución del problema que nos hemos propuesto, conviene puntualizar en qué sentido es Jesús el sacerdote principal en la Misa. Los teólogos, particularmente hoy, se disgregan en diversas opiniones. Si algunas de ellas parecen menos admisibles es precisamente por eso, porque no se ve cómo salven adecuadamente ese papel principal de Cristo. En efecto, es insuficiente reducirlo todo al hecho de que Cristo instituyó el sacrificio de la Misa y mandó que se celebrase. Como San Ignacio no puede decirse, por ejemplo, que es el principal autor de cada tanda de Ejercicios que se dan en la Compañía, por el mero hecho de que él inventó ese método ascético y mandó que en la Compañía se utilizase. Se requiere mucho más. Parece necesario algún otro acto positivo de Cristo para que la Misa sea un sacrificio ofrecido por El. En la Encíclica *Mediator Dei* se dice que el sacerdote con su acción sacerdotal «como que le ofrece a Cristo su lengua y le tiende su mano» [9]. De donde podría colegirse que hay una acción moral de Cristo en cada Misa, utilizando

---

[7] DENZINGER, 430.

[8] DENZINGER, 940. La *Mediator Dei* dice: «Augustum igitur altaris Sacrificium non mera est ac simplex Iesu Christi cruciatuum ac mortis commemoratio, sed vera ac propria sacrificatio. Qua quidem, per incruentam immolationem, Summus Sacerdos id agit quod iam in Cruce fecit, semetipsum Aeterno Patri Hostiam offerens acceptissimam... Idem itaque sacerdos, Christus Iesus, cuius quidem sacram Personam eius administer gerit.» AAS 39 (1947) p. 548.

[9] Son palabras de San Juan Crisóstomo, que se apropia la Encíclica. Ibíd.

el instrumento físico y material de cada sacerdote. ¿Cómo explicar esa acción moral? ¿Basta una voluntad global y colectiva de Cristo, que abarque, sin individualizarlas, todas las Misas que puedan celebrarse? ¿Por qué negar que esa voluntad y oblación de Cristo, aunque fuese única, se extiende y determina en concreto a cada una de las Misas? Como yo, con un único acto de voluntad, puedo querer en un momento dado y simultáneamente muchas cosas, que tengo presentes y puedo quererlas, no en conjunto, sino en singular cada una de ellas. O como puedo ofrecerle a Dios con una sola oblación muchos sufrimientos, que individualmente determino; así Jesucristo. Con su ciencia divina y con su ciencia beatífica, y aun con su ciencia infusa individualmente conoció, en un solo momento, todas y cada una de las Misas que habían de celebrarse en el mundo; y conocidas, pudo con su único acto quererlas todas y cada una y ofrecerlas al Padre como sacrificios suyos. Ese acto suyo se manifiesta después sensiblemente cuantas veces se multiplica su presencia sacramental y sacrifical en los altares. Cada Misa es así un sacrificio querido y ofrecido directamente por Cristo y físicamente realizado por las manos o el instrumento del sacerdote.

Más aún. Yo no me atrevería a negar que la voluntad y el acto oblativo de Cristo se multiplique y repita cuantas veces se celebra una Misa. Sí concedo que no está suficientemente probado. Pero, desde luego, no atienden a puro capricho de la imaginación los que lo afirman. Es opinión que parece más en consonancia con la presencia sacrametal de Cristo, que se da en cada sacrificio y que no hay por qué pensar se dé sin que cada vez El lo sepa y cada vez la acepte y la quiera. Las palabras de la transubstanciación hacen que Cristo adquiera cada vez una nueva presencia, que antes no tenía [10]. Todo lo accidental que se quiera, pero esta presencia es algo que adviene a Cristo y que hace que ahora esté aquí, cuando antes no estaba: *Neque enim haec inter se pugnant,* dicen los Padres de Trento, *ut ipse Salvator noster semper ad dextram Patris in caelis assideat iuxta modum exsistendi naturalem et ut nihlominus aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit, ea exsistendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possimus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata, assequi possumus et constantissime*

[10] Para nada tocamos el agudo problema de en qué consiste la acción transubstanciadora y cuál es su término formal.

credere debemus [11]. Resulta, pues, claro que el Concilio habla de una nueva presencia de Cristo, después de las palabras sacramentales, y de una manera de existir o estar, que es distinta de la natural, que tiene a la diestra del Padre. ¿Cómo afirmar que eso se realice sin una cooperación actual de su voluntad en cada caso, ya que actualmente y en cada caso se da esa accidental mutación en El? [12]. Si esa mutación accidental se niega, entonces el argumento falla, pero ya no es fácil concebir en qué consiste la presencia eucarística de Cristo [13].

El teólogo no puede razonar con puros aprioriSmos y acomodando la doctrina católica a sus conceptos ya fijos, sino (al contrario) debe acomodar sus conceptos a la doctrina católica. Y además, en este caso, debe evitar cuidadosamente el equívoco de trasladar a Jesús, que tiene ya un cuerpo glorificado en los cielos, las mismas condiciones de existencia y operación, que son propias de los seres no glorificados [14]. Con esta nueva presencia de Cristo en cada Misa y meramente con ella, puesto que es conocida y querida por Cristo, está ofreciendo al Padre, como *offerens principalis*, el místico Sacrificio, que el sacerdote realiza ministerialmente por el hecho de pronunciar las palabras transubstanciadoras [15].

* * *

---

[11] DENZINGER, 874.

[12] Este acto de Cristo pertenecería constitutivamente al sacrificio, porque se haría manifiesto y visible en el mismo rito sacrificial. Ni más ni menos que cualquier otro acto—de orden moral o jurídico—que se quiera admitir (y alguno es necesario admitir) para que Cristo sea el *offerens principalis*.

[13] Este nuevo acto de Cristo no negaría la relación a la Cruz, propia del sacrificio de la Misa; y, en cambio, acentuaría la distinción entre ambos sacrificios, aun considerados ambos como sacrificios precisamente de Cristo. Lo que en el sacrificio de la Misa se significa (como ya hemos expuesto) es la absoluta sumisión y obediencia de Cristo, que se significó también en la Cruz; pero que ahora aparece de nuevo con otro género de inmolación. La significación metafísica del sacrificio de la Misa no es su relación a la Cruz; ésta es su significación mística.

[14] La particular y misteriosa manera de la presencia sacramental hace imposible (sin milagro) que se den en Cristo sacramentado ciertos actos u operaciones exteriores, que un «*theologisch ungeklärtes frommes Volksbewusstsein*» frecuentemente le atribuye; pero no impide en absoluto que se den en El actos interiores, para los cuales la cooperación de los sentidos no es intrínsecamente necesaria. Rahner parece confundir ambas clases de actos (p. 22, nota 30).

[15] Rahner niega este acto de Cristo, diciendo que «scheint doch auf jeden Fall eine Verkennung der Einmaligkeit, Endgültigkeit und ausschliesslichen Bedeutung seines Opfers am Kreuz su sein» (p. 22). Creo que esta afirmación y argumentación queda suficientemente excluída en las páginas de este estudio.

El Concilio de Trento nos dice también que la Misa es un sacrificio, con el cual se representa el de la Cruz, se perpetúa la memoria del mismo y se nos aplica su virtud saludable [16]. No es una mera conmemoración del sacrificio de la Cruz; es mucho más. Es una representación objetiva del mismo, porque la víctima es la misma y es también el mismo el sacerdote [17]. Aunque es diversa la clase de inmolación: cruenta en la Cruz e incruenta en la Misa. Es, por consiguiente, doble la formalidad del sacrificio eucarístico: por una parte, es real y verdaderamente un sacrificio absoluto en sí mismo; por otra parte, es también esencialmente un sacrificio que dice relación al de la Cruz, porque lo reproduce y renueva con una incruenta y mística inmolación. Tan esencial es esta relación que, sin el sacrificio de la Cruz no puede concebirse el de la Misa, ya que no puede darse renovación e iteración de lo que primero no ha existido. Tan esencial que, sin ella, la Misa de nada nos serviría ni tendría valor alguno para nosotros, ya que todo su valor se fundamenta en el de la Cruz, cuya virtud nos aplica.

Sobre esta doctrina católica es lícito que nosotros especulemos teológicamente para buscar el motivo de esta ordenación divina. De hecho, en la Misa se da una participación activa nuestra, que no se dió ni pudo darse en aquel otro sacrificio cruento de Jesucristo. Ahora bien, la Providencia de Dios no nos impone sus dones, sino que los ofrece para que libremente nosotros los aceptemos. Con la Cruz se aplacó el Padre y se nos hizo propicio para ofrecernos sus dones, que realmente después nos ofrece en la Misa, si nosotros queremos aceptarlos. Y ha dispuesto que ese ofrecimiento se haga mediante la renovación mística de aquel sacrificio, para indicarnos que sólo a su virtud se debe la propiciación divina y las gracias que de ella dimanan. Y nuestra aceptación hemos de manifestarla por el hecho de unirnos personalmente al sacrificio, que a nuestra vista se renueva [18]. Nuestra aceptación no es la que nos procura las gracias y la que aplaca al Señor, pero es la condición requerida para que el Señor obre nuestra salud [19].

---

[16] DEZINGER, 938.

[17] Encíclica *Mediator Dei:* AAS 39 (1947 p. 548-549).

[18] Ibíd. p. 550-551.

[19] Esta necesaria incorporación nuestra al sacrificio de Cristo la pone Suárez como razón para que se instituyera el de la Misa: «Quia licet illud fuit satis ad redemptionem nostram, non tamen ad cultum nostrum (ut sic dicam) seu ut nos exhibeamus cultum Deo, quia nos neque obtulimus, neque offerimus sensibiliter illud sacrificium, ut in Cruce oblatum est. Et quamvis in ratione rei oblatae illud sacrificium nobis suficit, quatenus idem Christus,

Con lo cual, la Misa no sólo es un sacrificio de Cristo, sino que es también un sacrificio de la Iglesia, es un sacrificio nuestro o que ofrecemos también nosotros juntamente con Cristo. En cuanto la Iglesia forma una comunidad y es el cuerpo visible y místico de Cristo, ha recibido de El potestad y el encargo de renovar perennemente el mismo sacrificio de la Cruz. Y lo hace por el ministerio de los sacerdotes. Los sacerdotes actúan y obran no sólo en nombre de Cristo, sino también en nombre de la Iglesia, como personas públicas y ministros de ella. Pero la Iglesia, en este sentido, no es otra cosa que el conjunto de los fieles; entre los cuales es un miembro más el mismo sacerdote que realiza ministerialmente los oficios divinos. En nombre de ellos y en nombre propio, como también en nombre de Cristo, está allí en el altar y le ofrece al Padre Eterno la Hostia de propiciación. Al ofrecerla, los fieles se unen al sacrificio de Jesús y se ofrecen a sí mismos con El. Por eso, por estos sentimientos, es la Misa un sacrificio de la Iglesia [20]. Es particularmente un sacrificio de todos los que de alguna manera toman parte activa en él [21]. Sin embargo, hay que entender con claridad en qué sentido se dice que los fieles toman parte en el sacrificio. Algunos se quejan de que se acentúa demasiado la diferencia entre el sacerdote y el pueblo devoto que concurre al sacrificio [22]. Con todo, eliminando las demasías, hay que acentuar esa diferencia, como lo hace el Concilio de Trento, para no incurrir en los errores que denuncia la Encíclica *Mediator Dei* [23]. La inmolación, en que consiste propia y específicamente el

---

qui tunc est oblatus, a nobis nunc ofertur sub visibilibus signis, tamen in ratione oblationis non potest sufficere, quia oblatio illa cruenta semel tantum facta est et iterari non potest» Y, por tanto, no podemos tomar parte activa en ella. Disput. LXXIV, sectio I, n. 11.

[20] Más aún, un sacrificio en que la Iglesia y los fieles se incorporan como víctimas a la víctima infinita, en cuanto que unen los propios sentimientos con los suyos. *Mediator Dei*, p. 553, 557-559.

[21] Por eso, en el Tridentino se dice que Jesús «novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum». (DENZ., 938.) Y en la Encíclica *Mystici Corporis Christi* se nos dice: «Sacrorum administri non solum Servatoris nostri vices gerunt, sed totius etiam Mystici Corporis singulorumque fidelium, itemque in eo christifideles ipsimet immaculatum Agnum unius sacerdotis voce in altari praesentem constitutum, communibus votis precibusque consociati, per eiusdem sacerdotis manum, Aeterno Patri prorrigunt gratissimam quidem laudis placationisque Hostiam pro totius Ecclesiae necessitatibus.» (AAS 35 (1943) p. 232 s.).

[22] Sea cualquiera la participación existencial en el sacrificio (participación que indudablemente puede ser mayor en un laico que en un sacerdote) no puede todo reducirse a ella, cuando se trata de los frutos del sacrificio, como veremos más abajo.

[23] DENZINGER, 960 y 961. AAS 39 (1947) p. 553 s., 556 s.

sacrificio, la realiza tan sólo el sacerdote, en cuanto representa a Cristo mismo y no en cuanto representante del pueblo. En cambio, el sacerdote, en nombre del pueblo, y con el sacerdote el pueblo todo, ofrece a Dios la Víctima santa, ya inmolada sobre el altar para gloria de la Trinidad santísima y para provecho de la Iglesia toda. Estas son casi textualmente las palabras de Pío XII.

Pero si se toma a la Iglesia conjuntamente, así es el Cuerpo místico, de que Cristo es Cabeza. Y entendiéndolo así, vale decir que la Iglesia ofrece, por medio de su Cabeza, el sacrificio eucarístico, y también que el sacerdote representa a la Iglesia, porque representa a Cristo. Y en este mismo sentido puede hablarse del sacerdocio de los fieles; sacerdocio secundario y que es analógico al plenamente constituído por el Sacramento del Orden, como es secundaria la oblación en que los fieles participan, y que adviene después de la oblación estrictamente sacrifical [24]. Pero este tema del sacerdocio de los fieles, por interesante que sea, sólo entra tangencialmente en la cuestión que ahora nos ocupa.

La Misa como sacrificio latréutico.

Entramos ya más inmediatamente en el terreno, a que íbamos acercándonos poco a poco con la exposición precedente. Toda era necesaria, para que ahora se asiente sobre base sólida nuestra argumentación. Pues bien, la Misa es un sacrificio latréutico, porque con ella se le tributa a Dios el culto religioso, que a El sólo se le debe. Es un sacrificio de glorificación y de alabanza. Donde quiera que haya un verdadero y auténtico sacrificio, allí hay primariamente un acto de gloria de Dios. Cabe fingir un sacrificio, que no fuese propiciatorio, en la hipótesis de que no hubiese culpa en la criatura. Pero no es posible pensar en sacrificio que no sea de adoración y reconocimiento y, por tanto, de gloria de Dios. Porque la gloria es justamente eso, empleando una vieja definición: *clara notitia cum laude*. La mera existencia de una perfección o excelencia no es la gloria, sino el reconocimiento que de ella se tiene y la alabanza que por ella se tributa al glorificado. En nuestro caso, donde quiera que encontremos un acto con el cual se reconozca y alabe la perfección divina, allí encontramos la

[24] En la Encíclica *Mediator Dei* expone Pío XII en qué doble sentido puede decirse que el pueblo participa en la oblación sacrifical. Y lamenta el Sumo Pontífice «veritatis superlationes traiectionesque quae cum germanis Ecclesiae praeceptis non concordent», p. 555-556.

gloria de Dios. Aquella criatura dará más gloria a Dios, que mejor lo conozca y más perfectamente le alabe y se someta a El. Por eso, los bienaventurados en el cielo le dan normalmente mayor gloria que nosotros aquí en la tierra. Según esto, la gloria de Dios aumentará o porque se intensifica cada vez con mayor perfección el conocimiento y alabanza de la Majestad divina o porque se multiplican los actos de alabanza y reconocimiento. No hace falta decir que la alabanza puede ser puramente interior, algo que va a Dios desde el fondo mismo del espíritu o puede también expresarse con gestos, con palabras o con señales exteriores. En la intimidad de mi oración, a escondidas, sin ruido y sin palabras, puedo alabar a Dios, *in spíritu et veritate*. Puedo también alabarle en la explosión exterior y clamorosa de un solemne Tedeum.

Yo pretendo naturalmente que mi reconocimiento sea cada vez más perfecto y más perfecta mi alabanza de Dios; pero, aun en la hipótesis de que no crezca esa perfección o de que llegue al límite extremo de que soy capaz, me queda el repetir una y otra vez mis actos igualmente perfectos y multiplicar una y otra vez mis alabanzas. ¿Aumentará así la glorificación de Dios? Parece que es necesario afirmarlo. Una alabanza puede ser tan intensa, tan entusiasta, tan salida de la más perfecta admiración y sumisión del corazón, que equivalga y aun supere a otras muchas que no son así. Pero las que son así, si son muchas, alabarán y glorificarán más a Dios que si son menos. Las alabanzas que Jesús tributaba a su Padre, mientras vivió con los hombres en este mundo, eran todas igualmente perfectas; más aún, como procedentes de El, eran todas infinitamente perfectas, ni más ni menos que las que ahora le tributa, cuando está sentado a su diestra. Cada nueva alabanza no aumentaba, pues, la intensidad de la anterior, y, en este sentido, no daba a Dios una mayor gloria, porque ya le había dado con la primera alabanza una gloria infinita. Sin embargo, cada nuevo acto de Cristo aumentaba la cantidad de alabanza, por expresarme así, y con cada nuevo acto honraba y glorificaba al Padre tanto como lo había honrado con el primero.

Si miramos las cosas atentamente, podemos llevar más lejos nuestras reflexiones. Digo que, desde este punto de vista, las alabanzas que los hombres todos y los santos han tributado a Dios a lo largo de los siglos, tampoco sirvieron para aumentar en intensidad la glorificación que correspondía a cualquier alabanza de Jesucristo. Después de todas ellas, no había—mirándolo desde este ángulo—mayor gloria de

Dios. Y, no obstante, nadie negará que la glorificación divina aumentaba y aumenta en extensión, porque se multiplican los glorificadores y porque se multiplican también los actos glorificantes. Pues, entendiéndolo así (y parece que no hay otra manera válida de entenderlo) digo que la Misa es una acción y un sacrificio que Cristo, como oferente principal, ofrece al Padre. Y es un sacrificio al menos numéricamente distinto del sacrificio de la Cruz. Podrá explicarse como se quiera (ya lo vimos) esa acción de Cristo, pero el hecho es que esta Misa, numéricamente ésta, es un sacrificio de Cristo y es, por ende, una glorificación del Padre por parte de Cristo [25]. No es la misma glorificación del Padre que se hizo en la Cruz, como la Misa no es el sacrificio mismo de la Cruz. La Misa tiene sus elementos propios y su entidad de por sí, aunque sea al mismo tiempo un sacrificio relativo, en el sentido explicado. Cada vez que la Misa se repite, se pone un nuevo acto glorificador de Dios, como se pondría si el mismo sacrificio de la Cruz cruentamente se repitiese. Claro es que este acto no añade nada en *intensidad* latréutica al de la Cruz, como ni aun la Cruz añadía nada en intensidad glorificadora a cualquier otro acto de alabanza que Jesús puso en su vida. Ya explicamos en qué sentido fué la Cruz y únicamente la Cruz el acto que escogió el Padre como sacrificio. Pero esto no quiere decir que fuera, por parte de Cristo, una alabanza más perfecta, ya que cualquier otra era de perfección infinita.

O se trata aquí de una cuestión de palabras o no veo cómo se pueda llevar la argumentación por ningún otro camino. Repito, pues, que la Misa (cada Misa) es un sacrificio y es un sacrificio distinto del de la Cruz y es un sacrificio de Cristo. De lo cual se deduce que, con cada Misa, da Cristo una glorificación infinita al Padre. ¿Aumenta así, con cada una, la gloria de Dios? Hay que partir del hecho cierto y dogmático de que cada Misa (en singular cada una) es un sacrificio que Cristo

---

[25] Rahner dice: «Wenn dieser Satz besagen soll: in der heiligen Messe erweisst Christus dem Vater eine neue Ehre durch einen Ihm physisch eigenen neuen, von der Opfergesinnung und Opferhandlung der Kreuzes verschiedenen Akt der nur existiert weil gerade je dieses einzelne Messopfer als solches gefeiert wird, so ist dieser Satz falsch oder mindestens unbeweisbar» (p 29). Al añadir Rahner el adverbio *physisch*, introduce un elemento de confusión en la teoría que combate Lo que decimos es esto: en toda Misa hay una acción sacrifical de Cristo (física o moral), distinta de la *Opferhandlung der Kreuzes*; tan distinta, que por eso es la Misa un sacrificio distinto de la Cruz. Esto no puede negarlo ni Rahner, ni nadie, sea cualquiera la explicación que se dé a esa acción de Cristo. Y puesto que es una acción distinta de la Cruz (tan distinta que una es cruenta y otra es incruenta), por eso decimos que hay una glorificación del Padre distinta de la que se dió en la Cruz.

mismo realiza como oferente principal. Explíquese esto como se quiera, con tal de que se pueda decir que Cristo ofrece esta Misa o este sacrificio y que lo ofrece más plena y principalmente que el sacerdote celebrante. ¿Este sacrificio da gloria a Dios? Entonces no hay manera de negar que Cristo da a Dios una nueva gloria. De una acción que sólo puede ponerse en nombre mío y por mi mandato (donde quiera y como quiera que se ponga y cuantas veces se ponga), yo soy autor moral y responsable primerísimo y a mí se me han de atribuir las consecuencias, ya sea que redunden en afrenta o en gloria de otro. Y nótese que dejamos a un lado la cuestión de si Cristo concurre física y actualmente a la inmolación sacrifical de cada Misa. Sin embargo, esta gloria (no tratamos ahora del valor propiciatorio) no es independiente de la Cruz, porque sin la Cruz no existe el Sacrificio de la Misa. Toda gloria que ulteriormente se le dé a Dios y como quiera que se le dé, se apoya en la Cruz y es posible sólo por la Cruz. Pero no es la misma gloria de la Cruz [26].

En cuanto la Misa es además un acto de culto, que se pone en nombre de la Iglesia y del pueblo cristiano, significa también un aumento de la gloria de Dios. Pero Rahner opina (y aquí se hace imprescindible aludir a él) que un aumento de la gloria de Dios por medio de la Misa (en cuanto ésta es un acto de culto que pone la Iglesia) sólo se dará, si con ella aumenta—y en la medida en que aumente—la interior disposición de los que allí intervienen. Lo cual supuesto, afirma que tales sentimientos íntimos están en función de varias condiciones psicológicas, externas e internas, y no aumentan automáticamente con la mera realización del acto de culto. De donde saca en conclusión: «*Wo diese psychologischen Umtände so sind, dass, konkret und nüchtern gesehen, ein Wachsen in der inneren Anteilnahme an der Opfergesinnung Christi durch die Darbringung des Messopfers nicht mehr angenommen werden kann, hört eine weitere Darbringung des Messopfers auf, eine Mehrung der Ehre Gottes zu sein.*» (Cuando

[26] Con esto queda, sin más, excluído el principio general de Rahner (p. 77) con la norma que de él deduce. Es decir, no puede reducirse todo a procurar una mayor devoción en el celebrante o participantes en la Misa. Aun supuesto sólo un mínimum de devoción, la Misa tiene un valor latréutico, en virtud del cual y *ex opere operato* valen más dos misas con menos devoción que una con mayor devoción. Sin embargo, en atención al *opus operantis* y al conjunto de la santificación personal del sujeto, puede ser recomendable abstenerse a veces de celebrar.

estas circunstancias psicológicas sean tales que, hablando en concreto y con moderación, no pueda darse mediante la celebración de la Misa un aumento en la participación íntima del sentimiento sacrifical de Cristo, entonces la celebración deja de procurar un aumento de la gloria de Dios) [27]. Entiendo que estas palabras implican una restricción inadecuada de la gloria de Dios. Porque—como quedó aclarado más arriba—aunque esos sentimientos no crezcan en perfección e intensidad, la gloria de Dios aumentará cada vez que se repitan y se actualicen de nuevo. Parece innegable que dos actos de amor—por ejemplo—dan más gloria a Dios que uno solo, aunque entre uno y otro no haya variado la disposición interior del corazón. Como ofende más a Dios el que comete dos pecados, aunque el segundo no aumente la malicia del anterior [28]. Sea cualquiera la intensidad (mayor, igual o aun menor que la del presente), el nuevo acto lleva consigo una nueva glorificación de Dios y aumenta, por tanto, su gloria. Creo que sobre este fundamento están basadas muchas prácticas de la devoción y de la piedad cristiana. Lo cual naturalmente no debe menguar el esfuerzo para que cada nuevo acto sea de una intensidad superior.

Todas estas reflexiones miran directamente a los que de hecho y con su colaboración personal toman parte en el sacrificio. Claro es que en tanto toman y pueden tomar parte, en cuanto son miembros de la Iglesia. Por medio de ellos, toma la Iglesia parte activa y física en el sacrificio eucarístico. Pero, aun independientemente de ellos, la Misa se ofrece en nombre de la comunidad cristiana, en nombre de toda la Iglesia colectivamente. Por eso la Misa es también una acción moral de la Iglesia y tiene su valor latréutico especial, siempre indefectible, por la santidad de la Iglesia, que lo admite y lo ofrece como suyo. No es acertado reducir este valor al que tenga por razón de los que directamente en él participan. Aunque yo no tome parte física en una acción, buena o mala, esa acción (si admito que se haga con mi autoridad y en mi nombre) rebasa la transcendencia que pueda tener por parte del autor físico y material de la misma [29].

---

[27] Cfr. el libro de Rahner, p. 32

[28] Cierta teoría de Rahner parece decir que todo acto posterior del sujeto es siempre más intenso que el precedente. De donde podríamos deducir que la multiplicación de actos lleva *ipso facto* consigo un aumento de intensidad en los mismos (p. 112). Supuesta esta teoría podríamos argüir *ad hominem* contra la sentencia del autor sobre la restricción en las Misas. Pero hemos de dejar a un lado una teoría que no parece admisible y que, por otra parte, el mismo Rahner juzga necesitada de una demostración más a fondo.

[29] De todo lo dicho se deduce, en consecuencia, que la Misa y cada Misa, cuando quiera que se celebre, significa un aumento en la gloria de Dios, por

La Misa como sacrificio propiciatorio e impetratorio.

Se llama sacrificio propiciatorio porque aplaca la justa ira de Dios ofendido, porque le da una satisfacción conveniente y proporcionada a la ofensa. Esta satisfacción extingue el odio de Dios y paga por la pena merecida. Una vez aplacado Dios y excitada su misericordia, el sacrificio—en cuanto impetratorio—alcanza de El nuevos beneficios. Ahora bien, el sacrificio de la Cruz cumplió adecuada y suficientemente ambas cosas. No es necesario añadirle nada para mover a la divina clemencia. Dios se dió por satisfecho y bien pagado y abrió los tesoros de sus gracias para perdonar y para acumular sobre nosotros sus beneficios. La Misa, en cuanto sacrificio de Cristo, no tiene por fin dar una satisfacción que no esté ya dada, ni alcanzar beneficios que no estén ya merecidos. Por lo demás, si la satisfacción no estuviera ya completa, Cristo ahora no podría completarla, porque no es capaz de nuevos merecimientos. El fin de la Misa es otro: es hacer eficaz para nosotros lo que en sí era infinitamente suficiente. En términos de Escuela, diremos que la Cruz dió satisfacción infinita *quoad sufficientiam*, pero no *quoad efficaciam*. En cambio, la Misa no tiene (de parte de Cristo) suficiencia nueva ninguna, sino eficacia para aplicarnos el valor de la Cruz. Esto es lo que dice el Tridentino: «*quo... illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis cotidie committuntur, peccatorum applicaretur*» [30]. No sólo dió la Cruz satisfacción cumplida por el pecado original, sino por todos los que se cometieron después o puedan cometerse. El perdón de ellos se debe también a la Cruz, pero se aplica por la Misa [31].

Cuando se habla del valor de la Misa, me hace la impresión de que las disputas entre teólogos giran a veces alrededor de pura terminología, cuando no hay una fundamental equivocación de conceptos. Se dice, por ejemplo, que la Misa tiene un valor infinito *in actu primo*, pero un valor restringido *in actu secundo*. ¿Esto qué quiere decir? Porque el valor de la Misa, mírese como se quiera, es siempre un va-

---

varios capítulos: por parte de Cristo, como oferente principal, por parte de la Iglesia (la comunidad cristiana y Cuerpo místico de Cristo), por parte del sacerdote que ministerialmente realiza el sacrificio, y de los fieles que, de alguna manera, participan en él, siempre que sacerdote y fieles unan sus propios sentimientos interiores con los de Cristo y la Iglesia. Por tanto, se puede decir universalmente: cada Misa aumenta la gloria de Dios.

[30] DENZINGER, 938.

[31] No decimos que se aplique exclusivamente por la Misa.

lor de eficacia, es decir, un valor de aplicación; y, por tanto, un valor siempre *in actu secundo* y siempre restringido. La Misa, en cuanto sacrificio de Cristo, está ahí única y exclusivamente para aplicar los méritos y la virtud de la Cruz. Por tanto, no se puede hablar del valor de la Misa *in actu primo*. *In actu primo* no hay más que la virtud de la Cruz, que es infinita *quoad sufficientiam* extensiva e intensivamente. O sea, que basta y sobra para perdonar todos los pecados y conferir todas las gracias, sin limitación alguna, aunque aumente indefinidamente el número de sujetos y de pecados o crezca la malicia de éstos y la intensidad de las gracias. Y de esta suficiencia infinita de la Cruz dispone la Misa. Si a esto se quiere llamar valor de la Misa *in actu primo*, es cuestión de palabras. Porque, en realidad, el valor de la Misa, repito, está en la eficacia. Y la eficacia no se da sino *in actu secundo*, cuando realmente se comunica la virtud de la Cruz. Comunicación que siempre será restringida a un número limitado de individuos (por grande que sea ese número) y a un número limitado de gracias para cada uno.

¿No podría esta Misa, que de hecho se extiende a equis número de personas y gracias, extenderse a equis más uno? Sin duda, porque la Misa dispone de la suficiencia de la Cruz. Y, en este sentido, vuelvo a decir que tiene un valor infinito *quoad sufficientiam*, pero no *quoad efficaciam*. La cuestión puede presentarse de otra manera, que añade un nuevo problema: ¿a qué se debe esa limitación de la eficacia? ¿Depende toda del sujeto, sobre quien recae el valor de la Cruz? ¿O es, al menos en parte, independiente del sujeto? ¿O es incluso necesaria y puesta en la naturaleza misma de las cosas? Aquí juegan, otra vez, los términos *in actu primo* e *in actu secundo*. Si la limitación no se debe atribuir enteramente a las disposiciones del sujeto, entonces algunos dicen que es una eficacia limitada *in actu primo*; si sólo depende de esas disposiciones, entonces es una eficacia limitada *in actu secundo*. Soy de opinión que ésta es una cuestión de palabras, sin mayor interés. El interés radica en saber si efectivamente la limitación se debe a esto o a lo otro. Tratemos de averiguarlo.

* * *

Es de advertir que toda la cuestión gira en torno a la eficacia de la Misa, precisamente en cuanto es un sacrificio de Cristo, o sea en cuanto actúa, como se dice, *ex opere operato*. Porque, fuera de esto,

en cada Misa hay que considerar el propio mérito personal de cuantos participan en ella y el valor satisfactorio e impetratorio que de ahí resulte. Aun este mérito, claro está, tampoco es independiente de la Cruz, ya que sólo es posible porque existió la Cruz y porque unimos nuestros sentimientos a los de Cristo en ella. Es el *opus operantis*, de que hablan los teólogos. En cuanto ofrecida en nombre de la Iglesia, la Misa no tiene valor satisfactorio independiente y distinto, ya que —como advierte con toda razón Rahner—«*es gibt kein Gesamtsubjekt übernatürlicher Verdienste, das von den sittlichen Leistungen der Einzelmenschen unabhängig wäre*» [32]. Y parece que lo mismo tendríamos que opinar del valor estrictamente impetratorio. Pero, en fin, ahora hemos de dejar a un lado el *opus operantis*, cualquiera que sea y de cualquier forma que quiera mirarse. Reduzcamos nuestra investigación al *opus operatum*, es decir, al sacrificio en cuanto está realizado por el mismo Cristo y en cuanto es capaz de producir algún efecto distinto del que merezcan con su actuación los sujetos que en él intervengan o por quienes se aplique.

Esto supuesto, digo dos cosas: la primera, que efectivamente es doctrina universal y católica la que afirma que la Misa produce como causa algún efecto *ex opere operato*; la segunda, que este efecto no depende, en su mensura, de la disposición positiva del sujeto. Para evitar todo equívoco, Suárez advierte que no se da aquí una estricta causalidad física. La advertencia me parece importante, aunque la razón que da el Eximio no me parece completa ni aplicable a todos los efectos del sacrificio [33]. No hay causalidad física, sencillamente porque no hay—como en el Sacramento—una aplicación por contacto con el sujeto y porque la Misa no obra como instrumento en manos de Cristo, agente principal. Sino que hay, si queremos llamarla así, una causalidad de orden moral, que unos llaman *per modum infallibilis impetrationis* y otros *per modum solutionis ex thesauro meritorum et satisfactionum Christi*. Ambas denominaciones son rectas, según el efecto de que se trate. Lo que se quiere decir es, pues, esto que expresaremos otra vez con palabras de Suárez: «*Dicetur conferri*

[32] Cf. el libro de Rahner, p. 36.

[33] Efectivamente, el argumento de Suárez, en este lugar, no mira sino a la remisión de las penas; de la cual dice que «non est effectus physicus ac positivus, sed moralis, quia non consistit in influxu alicuius qualitatis vel entitatis physicae, sed tantum est moralis condonatio cuiusdam debiti, quae solum moraliter causari potest». (Disp. LXXIX, sectio 1, n. 3.) Como se ve, el argumento no tiene aplicación cuando se trate de otros efectos producidos por el sacrificio, como son las gracias actuales, de que hablamos enseguida

ex opere operato, si ex vi sacrificii, ultra omne meritum et satisfactionem operantis, infallibiliter confertur non ponenti obicem» [34]. —

No hace falta probar esta eficacia *ex opere operato,* que hoy no niega y que probablemente no ha negado nunca ningún teólogo católico. Más interesante es que nos detengamos a reflexionar qué clase de efectos son esos que la Misa produce. Las palabras del Tridentino, que a este propósito se repiten siempre, son de significación muy amplia y un tanto vaga: «con ella se nos aplica la virtud saludable de la Cruz, para remisión de nuestros pecados cuotidianos» [35] Pero, ¿cómo se da esta remisión de los pecados? Conviene recordar el *odium abominationis,* que resulta en Dios del pecado, y el *odium vindictae,* por el cual está el pecador sujeto a la pena de su culpa. Ahora bien, el sacrificio eucarístico aplica los méritos de la Cruz para aplacar a Dios plenamente y para librar al hombre de ambos reatos: el de culpa y el de pena. Digo que aplica esa virtud de la Cruz para ambos casos, pero no de la misma manera. La Misa no confiere directa e inmediatamente la gracia santificante. No es éste su fin, porque no es ella un Sacramento, añadido a los otros siete. Pero contribuye al perdón de los pecados de una manera indirecta, ya que infaliblemente y de por sí nos alcanza auxilios y gracias actuales de Dios, según las necesidades del hombre. «*Indiget homo sacrificio propter tria: uno quidem modo ad remissionem peccati, per quod a Deo avertitur... Secundo, ut homo in statu gratiae conservetur, semper Deo inhaerens, in quo eius pax et salus consistit... Tertio, ad hoc quod spiritus hominis perfecte Deo uniatur; quod maxime erit in gloria*» [36]. El sacrificio, pues, nos procura el perdón de las culpas, la perseverancia en el bien y el aumento de la santidad y unión con Dios. Pero todo esto lo hace, repito, no infundiendo o aumentando directamente la gracia santificante, sino proporcionándonos infaliblemente y *ultra omne meritum et satisfactionem operantis,* las gracias actuales oportunas, con las cuales ha de colaborar el hombre para alcanzar la gracia santificante o el aumento de ella. Además, la Misa tiene otra ordenación especial a la gracia santificante, en cuanto que culmina naturalmente en la comunión y, por ella, en la unión de amor con Cristo, fuente inexhaurible de toda gracia [37].

---

[34] Ibíd.

[35] DENZINGER, 938.

[36] 3a, q. 22, a. 2.

[37] Sin embargo, esta comunión de los fieles no es necesaria para la integridad del sacrificio, ni siquiera en cuanto acción social. Ni tampoco lo es

Por eso, en la Eucaristía se unen las dos formalidades: «*Dicendum quod hoc Sacramentum simul est et Sacrificium et Sacramentum; sed rationem Sacrificii habet, in quantum offertur; rationem autem Sacramenti, in quantum sumitur. Et ideo effectum Sacramenti habet in eo, qui sumit; effectum autem Sacrificii in eo, qui offert vel in his, pro quibus offertur*» [38]. Esto, por lo que hace a la remisión del pecado y, en general, a la eficacia del sacrificio en la obra de nuestra salud. No opera directamente la salvación, sino los auxilios divinos —de orden general o particular—que a ella conducen. En cambio, procura directa e inmediatamente la remisión de las penas, cuando para ello no hay óbice en el sujeto. El óbice es el pecado, ya que no hay condonación de penas debidas por alguna culpa, si primero no se borra la culpa. La condonación es inmediata y no se realiza por efecto alguno positivo en el alma del hombre, sino porque—a cambio de las penas merecidas—Dios acepta la satisfacción de los sufrimientos de la Cruz, aplicados en la Misa.

* * *

Esta eficacia del sacrificio—podemos ya repetir con Santo Tomás—se extiende a aquellos que lo ofrecen y a aquellos por quienes se ofrece. Lo ofrecen todos quienes de alguna manera toman parte activa en él. Lo ofrece, además, de una manera general y colectiva—como hemos explicado—toda la Iglesia. Se ofrece por aquellos en cuyo provecho particularmente se aplica el sacrificio. Se ofrece también universalmente por las necesidades de la Iglesia, como pide la naturaleza misma del sacrificio y expresan hasta las oraciones de la Liturgia. Puede ofrecerse por los vivos y por los que ya descansan en el Señor. «*Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo nondum ad plenum purgatis, rite iuxta Apostolorum traditionem offertur*» [39]. Y añade que aun las Misas privadas *vere communes censeri debent* precisamente, en parte al menos, por esa razón, *quod a publico Ecclesiae ministro non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus, qui ad Corpus Christi pertinent, celebrantur*» [40].

---

para la participación de los fieles en el sacrificio, sino para participar más plenamente en él. *Mediator Dei*, p. 563-564.

[38] 3a, q. 79, a. 5.

[39] DENZINGER, 940.

[40] DENZINGER, 944.

Ahí están, pues, esos dos motivos fundamentales, para que se comuniquen los frutos del sacrificio de la Misa: 1) la participación en el mismo; 2) la aplicación que de ellos se haga [41]. Si prescindimos ahora de la medida en que estos frutos se comunican, no parece posible discrepancia de opiniones cuanto al hecho mismo de la universalidad de esta mayor o menor eficacia. Cuanto a la participación en el sacrificio, los teólogos hablan de *fructus generalis, specialis y specialissimus*. Es un lenguaje que ha entrado ya en los mismos documentos Pontificios [42]. La misma nomenclatura se emplea cuando se habla de la aplicación. Hablando con toda exactitud, esas denominaciones afectan primariamente no al fruto mismo de la Misa, sino a la participación más o menos estrecha en ella o a la aplicación más o menos determinada. Y luego, por extensión, se dicen también del fruto. No es que sean frutos diversos, sino diversos títulos más o menos importantes, por los cuales alguien se hace acreedor al fruto de la Misa. Rahner pregunta: «*Aber sind dadurch drei grundsätzlich verschiedene Weisen der Teilnahme am Messopfer und drei so wesentliche verschiedene Opferfrüchte erwiesen, dass sie auch nach verschiedenen Gesetzen ausgeteilt werden?* (Pero, ¿se significa así que son tres maneras fundamentalmente distintas de participar en la Misa y tres frutos esencialmente diversos, de forma que tengan que repartirse según leyes diversas?) [43]. Con esos adverbios—*grundsätzlich, wesentlich*—que yo subrayo, se puede dar lugar a una confusión y a un equívoco. Porque ciertamente no son tres maneras *fundamentalmente* distintas de participar en el santo Sacrificio, pero sí son tres maneras distintas. Como tampoco son tres frutos *esencialmente* distintos, ni siquiera son frutos distintos. Son los mismos frutos o la mima clase de frutos, que se conceden por un título o por otro. Y, según la importancia de los títulos (diferencia accidental), es lógico que corresponda un aumento

---

[41] Que la aplicación sea «nur eine Weise der Beteiligung an der Messe», como quiere Rahner (p. 50) no es aceptable, ni se compagina con la distinción que hace Santo Tomás. No lo es ni siquiera en aquellos casos en que la aplicación se hace en virtud de un estipendio; pero mucho menos cuando se hace sin estipendio y quizás hasta sin previo conocimiento de aquél, en cuyo favor se hace la aplicación. Rahner considera que el estipendio es una manera de participar en el sacrificio, en cuanto que lo hace posible (p. 48 ss.). Pero este sentido del estipendio no es necesario admitirlo como necesariamente único, ni siquiera es posible en algunos casos, como el mismo Rahner reconoce (p. 91, nota 99).

[42] DENZINGER, 1108, 1530. Por eso, no es aceptable, en este punto la concepción de Rahner (p. 52, 73-74

[43] Cf. el libro de Rahner p. 52.

mayor o menor (diferencia también accidental) en las gracias y bendiciones de Dios.

No es que esos títulos limiten, como de antemano, los frutos de la Misa, algo así como si al primer título correspondieran (por ejemplo) tres, al segundo cinco y al tercero siete. Lo que se quiere decir es que, ceteris paribus, a una participación más estrecha en la Misa corresponde un mayor aumento en sus gracias. Lo mismo hay que decir del otro título, que llamamos aplicación. Título independiente del anterior y que no conviene confundir con él. Si bien es verdad que pueden ambos acumularse en un mismo sujeto, como cuando el sacerdote celebrante aplica la Misa por sí mismo o cuando la aplica por algún otro, que asiste a ella o que de algún modo toma parte en ella, v. gr., dando una limosna para que se celebre [14]. Ahora bien, este título de la aplicación, ¿en qué se funda? Entiendo que en la voluntad de Dios, que quiere realizar su obra de santificación en la Iglesia y por medio de la Iglesia. A la Iglesia y a sus ministros, que obran en su nombre y con autoridad de ella, ha constituído Dios *dispensatores mysteriorum*. Y la aplicación de que venimos hablando es una forma de dispensar los misterios divinos. Cuando el sacerdote aplica una Misa en favor de determinada persona, lo que hace es conferirle (en nombre de la Iglesia) un título o derecho a las gracias de Dios, que dimanan del Sacrificio.

La Misa se ofrece y se aplica siempre, de una manera general, por la Iglesia toda, para que sobre ella colectivamente se derramen las bendiciones divinas. A lo cual hacen referencia innumerables oraciones de la liturgia sacrificial. Pero, dentro de la Iglesia, puede aplicarse también por alguna necesidad o persona determinada, a quien (en ese caso) la Iglesia presenta a Dios, como autoritativa y oficialmente, para hacerla acreedora a los beneficios divinos. Esta aplicación dice tan sólo una positiva voluntad de la Iglesia y no una exclusión de otros. Por la aplicación se confiere un título, pero no se niegan o anulan los

---

[14] No hay motivo para confundir ambos títulos, como parece hace Rahner, cuando construye su teoría sobre el estipendio. Aun admitiendo esa teoría, la limosna (en cuanto participación en el sacrificio) sería un título distinto de su aplicación. Yo puedo aplicar la Misa por Pedro, me dé él estipendio o no me lo dé. Y el título que se debe por esta aplicación sería diverso del que se debe por la limosna. En la Encíclica *Mediator Dei* no parece que se dé ese sentido a la limosna de la Misa (p. 555).

títulos que otros puedan tener [45]. A algunos parecerá sorprendente que la Iglesia reduzca, en muchos casos, tal aplicación a personas singulares. La explicación hay que buscarla en motivos de otra índole, sobre los cuales no es posible tratar ahora con detenimiento. Pero fácilmente se echa de ver que, cuando hay especiales razones, es legítimo que la Iglesia conceda también especiales títulos a los frutos de la Misa, ya que esta concesión no cede en perjuicio de nadie [46].

* * *

Queda así explicado el que la eficacia de la Misa se deriva de esos dos capítulos, a que aludía Santo Tomás. Ambos capítulos resumen las diversas maneras de ponerse en contacto con esa fuente de gracias divinas. Y, una vez establecido ese contacto, las gracias brotan con mayor o menor abundancia de la fuente, en virtud del sacrificio mismo (*opus operatum*) y con indepedencia de lo que pueda además deberse a los actos y disposiciones subjetivas de unos y de otros (*opus operantis*). Hora es ya de atender directamente a la limitación de esas gracias. Rahner opina que tal limitación se debe, en cada caso, a la disposición subjetiva de cada cual y sólo a ella. Y opina que esa disposición del sujeto no es meramente un *removens prohibens*, sino una positiva *Aufnahmefähigkeit* con relación a las gracias divinas, o sea una preparación moral y existencial para las mismas. No quiere decir que esa disposición sea la causa de que se concedan las gracias (ya que éstas se dan *ex opere operato*), sino de que se concedan con tal limitación [47]. Toda la argumentación del ilustre teólogo se reduce.

---

[45] Este título es único para cada Misa, por expresa voluntad de la Iglesia, de manera que la aplicación sólo puede hacerse de esa forma oficial y autoritativa que hemos dicho, por una única intención O sea, ese título sólo puede conferirse una vez en cada Misa.

[46] De lo dicho se deduce que el fruto de la Misa es (por un título) universal en extensión, es decir, que se extiende en conjunto a toda la Iglesia, aunque no particularmente a todos y cada uno de los fieles. Por otros títulos (aplicación o participación) es restringido a tales personas físicas o morales. Y, como la Misa tiene la suficiencia infinita de la Cruz, de hecho recibirá cada uno (sin mengua de los demás) lo que pueda recibir según la ordenación divina, si de su parte no pone óbice. Con lo cual se entiende la práctica de la Iglesia de aplicar varias y aun muchas Misas por una misma persona y por las mismas necesidades, v. gr. por un mismo difunto o por el perdón de una misma culpa o en desagravio de un mismo pecado.

[47] «Im und durch das eucharistiche Opfer wendet sich der Mensch an Gott, bringt Ihm unter dem Mysterium der Kirche das Opfer Christi am Kreuz als sein eigenes Opfer dar. Gott wendet sich deshalb mit der ganzen Liebe, die Er zum Menschen wegen Christi Versöhnungstat trägt, diesem

en definitiva, a rechazar que la limitación pueda deberse a ningún otro motivo, ni siquiera a lo que él llama un decreto de Dios, que afectara a la medida como habían de concederse las gracias en cada Misa. Es verdad—como dice Rahner—que la Misa no da lugar a un nuevo sistema de salvación y de gracias, que no estuviera ya puesto y determinado en la Cruz. La Misa es tan sólo una manera de que esa sempiterna y definitiva voluntad salvífica de Dios se manifieste en cada caso concreto y alcance determinadamente a cada hombre. Esto es verdad. Y también es verdad (no hay que olvidarlo) que esa voluntad salvífica, que—después del pecado—descansa toda sobre los méritos infinitos de la Cruz, en ninguna hipótesis (ni a priori, ni a posteriori) implica una ilimitada concesión de gracias, sino (al contrario) una concesión restringida y diversa en unos y en otros.

Para esa restricción, en fin de cuentas, no puede señalarse otro motivo sino la insondable y libérrima voluntad de Dios, *dividens singulis prout vult* [48]. No es que hayamos de poner de antemano en cada Misa no sé qué singular decreto de Dios que limite su infinito valor antecedentemente a la aplicación de los frutos. Como ya dijimos antes, no se puede hablar con propiedad de la suficiencia de la Misa, sino sólo de su eficacia. Y la eficacia es necesariamente restringida, por el mero hecho de que la Misa es una manera de concretar e individualizar la general voluntad salvífica de Dios. Por lo demás, no entiendo en qué pueda consistir esa positiva disposición de que habla Rahner. Dice que esa disposición es «*nicht nur äusserer Gradenmesser des Gnadenmasses, sondern auch die Potenz, welche die For-*

---

zu; der Mensch aber empfängt die Wirkung dieser versöhnenden, vergebenden und helfenden Liebe Gottes in dem endlichen Mass der inneren Bereitschaft und Aufnahmefähigkeit (fides et devotio: canon Missae), die er dafür hat auf Grund seiner habituellen Gnade und seines aktuellen, von Opfer (als *opus operatum*) befördeten Eingehens in Glaube und Liebe auf das Opfer Christi. Diese Aufgeschlossenheit und Mitwirkung ist somit nicht bloss das Mass jener akzidentellen Opferfrucht (wenn man diese so nennen will), die aus der subjektiven Tätigkeit des Opfernden als solchen (*ex opere operantis*) erfliesst, sondern auch das Mass der faktischen Wirkung des Opfers als solchen *ex opere operato*. Die Wirkung des Opfers als *opus operatum* ist proportional der Intensität des subjektiven Opferaktes der am Opfer beteiligten, wenn das auch durchaus nicht heisst, dass sie nur das empfangen, was sie auch empfangen hätten, wenn sie diese ihre Akte unabhängig vom objektiven Opfer gesetzt hätten» (p. 68-69). Como se ve, palpitan en estas palabras (al lado de la cuestión principal) otras opiniones, que ya han quedado excluídas a lo largo de nuestra exposición.

[48] A esta libertad y soberana voluntad de Dios en la repartición de sus gracias hace expresa alusión al Tridentino, cuando se habla de la gracia del bautismo. DEZINGER, 799.

ma so limitiert, dass sie, wenn sie durch die entsprechende Form erfüllt ist, auch nicht mehr Potenz und Disposition für weitere Gnaden sein kann» (no sólo medida extrínseca de la cantidad de gracia, sino también potencia, que de tal manera limita la forma que, una vez repleta por la forma correspondiente, no puede ya ser potencia y disposición para nuevas gracias) [49] Aunque la Misa confiera *ex opere operato* la gracia santificante, no sería aceptable esa *Potenz* en el sujeto. Mucho menos cuando de hecho no confiere sino gracias actuales, con las cuales (por lo demás) ha de cooperar luego el sujeto para la obra de su salud. No sé de qué otra potencia pueda hablarse aquí, si no es de la pura receptividad, una suerte de *potentia oboedientialis*, que naturalmente nunca queda agotada por ninguna forma, puesto que no es nada positivo en el sujeto.

Pero el caso es además que, ni aun aceptando hasta aquí toda esa construcción del agudo teólogo, queda el problema resuelto. Porque para que no se desmorone la eficacia *ex opere operato*, tiene que admitir que el Sacrificio confiere «*zur Disposition und zu deren Steigerung eine Gnade, die der Mensch nicht hätte, wenn er das Sakrament* (Rahner argumenta siempre a base del sistema sacramental y luego lo aplica a la Misa) *nicht empfinge und sich mit einem übernatürlich-sittlichen Akt begnüte, soweit dieser Akt auch unabhängig vom sakramentalen Geschehen des Menschen möglich ist*» (para disponer a la gracia y a su aumento, confiere Dios otra gracia, que no tendría el hombre si no hubiera recibido el Sacramento y se hubiera contentado con un acto moral y sobrenatural, en cuanto tal acto es posible al hombre, aun independientemente de la participación sacramental) [50]. Es decir, que Rahner pone un doble proceso en la actuación *ex opere operato:* primero, se confiere una gracia para hacer posible la disposición del sujeto y elevarla a tal o tal suerte de potencia; y luego sobreviene una segunda gracia a llenar la potencia así procurada. Con este doble y artificioso proceso no se resuelve, digo, el problema. Porque pregunto: ¿a qué hemos de atribuir el que esa primera gracia sea de tal limitación que sólo confiera una potencia circunscrita

---

[49] Cf. el libro de Rahner, p. 65.

[50] Ibid., p. 66. La argumentación constante de Rahner, a base del sistema sacramental, le lleva a concepciones que son (cuando menos) equívocas al tratarse de la eficacia del sacrificio, tan diversa de la eficacia propia de los sacramentos.

a un determinado grado de capacidad? Puesto que ya no puede atribuirse a una predisposición del sujeto, hemos de recurrir a la libre voluntad de Dios, que así lo ordena. Con lo cual tenemos la dificultad en pie. Y sigue en pie, aunque se añada que la disposición subjetiva depende no sólo de esa gracia anterior, sino también de las circunstancias psicológicas en que el hombre prácticamente se encuentra [51]. Tampoco este aditamento resuelve el problema, por varios motivos, y además porque también de esas circunstancias podemos preguntar si caen o no dentro de los planes y de la voluntad libre de Dios [52].

Esa voluntad libre de Dios en la distribución de sus gracias es aún más necesario tenerla en cuenta, en aquellos casos en que no puede hablarse de disposiciones subjetivas. Por ejemplo, cuando la Misa se aplica por los difuntos que están en el purgatorio o por sujetos incapaces de actos personales. Porque atribuir entonces la limitación de las gracias a la disposición del ministro o de los que participan en el sacrificio, además de arbitrario, parece oponerse al sentir de la Iglesia, que hace independiente el *opus operatum* de la santidad o malicia del ministro, que lo realiza [53]. Todo lo cual no excluye, naturalmente, el papel que pueda jugar la disposición del sujeto negativamente, o sea en cuanto pone obstáculos a tales o cuales gracias de Dios [54]. En el caso, por ejemplo, de la remisión de las penas y

---

[51] Cf. el libro de Rahner, p. 67.

[52] En la *Mystici Corporis Christi*, el Santo Padre parece aludir manifiestamente a esta libre decisión de la Providencia divina. AAS 35 (1943), p. 245.

[53] Por eso, como dice Santo Tomás, aunque el sacerdote sea malo, la acción del sacerdote «in quantum profertur ex persona Christi est sancta et efficax ad sanctificandum.» (3a., q. 82, a. 5, ad tertium.) Y éste es indudablemente el sentido del Santo (Suppl., q. 71, a. 3), que no habla—como entiende Rahner—del *opus operatum in actu primo*, sino *in actu secundo*, ya que allí habla de lo que el sacrificio aprovecha de hecho a los difuntos y no de la virtud para aprovechar. Según Santo Tomás, la devoción mayor o menor del celebrante o de los que participan en la Misa es de importancia no para las gracias, que se comunican *ex parte sacrificii oblati*, sino *ex parte orationum*, que en ella se elevan a Dios. (Suppl. q. 71, a. 9, ad quintum.)

[54] Así parece que han de entenderse los pasajes de Santo Tomás, cuando exige la disposición del sujeto para recibir las gracias del sacrificio. Por eso, habla de ella cuando se trata de la remisión de las penas, la cual no puede darse si el sujeto no está dispuesto por el arrepentimiento. (3a., q. 79, a. 5.) Sin embargo, no hay duda de que, según Santo Tomás, esa devoción del sujeto influye más o menos en las gracias, que se comunican. (Ibid., q. 79, a. 7, ad sec.) Pero el contexto de la doctrina, en su conjunto, indica que ese influjo es el de poner o no poner obstáculos a las gracias y más o menos obstáculos. (Ibid., q. 79, a. 8.) Y en esto precisamente pone la diferencia entre este sacrificio y los de la antigua Ley, a saber, que aquéllos —por la limitación de las víctimas—contenían los auxilios de Dios sólo limitadamente.

también en el caso de la remisión de las culpas veniales, que (en sentir de muchos teólogos) también puede obrarse inmediatamente por el sacrificio. Además es necesaria la cooperación del sujeto con las gracias recibidas, si éstas no han de quedar baldías, sino que han de lograr los fines santificadores a que van encaminadas [55].

* * *

De toda nuestra exposición deducimos—para terminar—las siguientes conclusiones: 1) La Misa, en cuanto sacrificio latréutico realizado por Cristo como oferente principal, aumenta—cada vez que se celebra—la gloria de Dios.

2) La aumenta también *toties quoties* como sacrificio, puesto en nombre de la Iglesia.

3) También la aumenta, en cuanto acción ministerial del sacerdote celebrante y en cuanto oblación de los fieles, que de algún modo participan en ella. Y esto cuantas veces se celebra debidamente.

4) Como sacrificio propiciatorio e impetratorio, puesto por Cristo, no tiene valor distinto del de la Cruz. Pero su eficacia es siempre restringida en la aplicación.

5) Esta eficacia—considerado el sacrificio *ex opere operato*—depende de la voluntad y libertad soberana de Dios y no de las disposiciones del sujeto.

6) En cuanto acción de los que en ella intervienen, tiene un nuevo valor satisfactorio e impetratorio, correspondiente a los méritos y satisfacciones del *opus operantis*.

Estas conclusiones legitiman y dan pleno sentido a las normas que, desde hace siglos, se siguen en la Iglesia cuanto a la práctica del santo Sacrificio de la Misa.

J. M. Granero, S. I.

---

[55] Cf. *Mediator Dei*, p. 533 s.

Notas, Textos y Comentarios

Ancla de piedra como material de construcción en Ostia antigua

Uno de los sitios más sugestivos en los alrededores de Roma es Ostia antigua. Ciudad tranquila y silenciosa, densa en el paisaje abierto de la campiña romana, aflora entre el intenso verdor de los céspedes y, en los atardeceres de otoño, los tintes dorados de pinos y cipreses que dan matices de vida a la rojiza palidez de sus ruinas.

Esos restos deshechos tienen su elocuencia. Hablan en su mudez de la amplia cultura y elevada civilización de una raza imperial, de la que son huellas. Y siempre tienen algún secreto que confiar al que con amor escucha su silencio.

Dentro del perímetro de la gran ciudad queda mucho por excavar. Dunas arenosas y montones informes de maceries, recubiertos de gramíneas y plantas aromáticas, ¡qué de trazados caprichosos no celan o de tesoros artísticos no encierran! E incluso lo que está a la luz, limpio e intacto, dejado ruina con exquisito sentido arqueológico, ofrece a cada paso, a pesar de haber sido ampliamente estudiado, múltiples aspectos nuevos, que invitan a la investigación.

Según se entra en el recinto por la puerta romana, remate de la antigua «via ostiense», se alarga, recto y duro, el decumano máximo, avenida principal de la ciudad en ruinas. Antes de llegar por ella al teatro antiguo, que se abre impresionante sobre la plaza de las Corporaciones, tuerce a derecha la calle de los guardas o «vía dei vígili», llamada así por conducir al cuartel monumental, donde se alojaba un destacamento de las cohortes de Roma.

Este tramo de calle, breve y recogido, ofrece un interés especial. Bajo el empedrado negro, de bloques alisados e informes, han aparecido restos de edificios más antiguos, cuyos pavimentos intactos ofrecen juegos de ingenio y de arte en la taracea blanca y negra del mosaico. Una habitación de éstas, atravesada por el resto de vía superior, deja ver todavía en su obra musiva cabezas viriles y femeninas y diversas figuras, que son símbolos de los cuatro vientos y de las cuatro provincias comerciales romanas: Africa, Egipto, Sicilia y, coronada de olivo, la fructífera Hispania. (Fig. 1.)

Sobre este punto, a izquierda según se mire hacia el inmediato cuartel de la guardia ciudadana y antes de un pequeño vícolo transversal, surge la pared alta de la Palestra y las Termas, construída con ladrillos rojos, conforme al uso corriente en Ostia antigua.

Añadido extrañamente a ese lienzo de pared y por las trazas muy posterior a él, dado el escaso arte de la obra de ladrillería que está al descubierto por la caída del estuco o encalado, queda un cuerpo arquitectónico rudimentario, en forma de pieza cuadrada y prominente. Integran el material empleado en su alzado, ladrillos y bloques de cantería, dispuestos estos últimos con cierto gusto artístico. Porque hacia la mitad de la altura del muro cortan la monotonía de lo rojo unas piedras blancas, cuidadosamente labradas, estrechas y alargadas, parecidas al bordillo que forma el encintado de una acera, y en medio de ellas se alza otra, blanca también y dura, de forma semicircular en un extremo, y en él un agujero redondo, bien labrado, que la atraviesa de parte a parte. (Fig. 2.)

El significado de esas piedras aplanadas y gruesas, no privadas de pesadez, ciudadosamente talladas, redondeadas por un extremo y con un agujero diestramente elaborado en él, que aparecen no raras veces en sitios de ambiente fluvial, lacustre o marino, me había parecido siempre un misterio. Excluída la hipótesis de un intento de ornamentación, que no tendría sentido ni por su forma, ni por su estilo, ni por el sitio donde se hallan, había forzosamente que concluir que eran elementos de desecho, aprovechados para nuevas construcciones.

¿De dónde habían sido sacadas esas piedras, y qué uso habían tenido, antes de cumplir con el oficio de material de sostén o armazón arquitectónico?

No satisfacía el pensar que habían sido cipos o mojones o topes miliarios, o bien estelas votivas o conmemorativas, pues todas ellas, por la forma y el tamaño, distan mucho de coincidir con esos bloques perforados.

Una reciente visita al museo arqueológico de Alejandría (Egipto) me ha sugerido una solución plausible. Se ven allí, en el admirable fondo de objetos romanos, unas *anclas* rudimentarias de piedra, que tienen las mismas características. Un bloque grande y aplanado, de espesor relativamente exiguo, de perfil campaniforme, circular o en cono truncado, que está atravesado de parte a parte en su lado redondeado por un agujero cuidadosamente elaborado. Son anclas perfectas, en su sencillez. El agujero, a modo de arganeo, permitía entalingar el chicote anclero de la nave. El peso del bloque era suficiente para asegurar en aguas tranquilas el poco calado de los navíos de aquel tiempo.

No hace falta más. Esa piedra de la «calle de los guardas» en Ostia antigua sería, pues, un ancla, empleada posteriormente como material de construcción.

Dadas las condiciones de tiempo y de lugar, no aparece imposibilidad alguna en tal afirmación.

Conocidos son los bellos mosaicos, cuyos restos afloran en el amplio cuadripórtico de la «plaza de las Corporaciones», que señalan el

FIG. 1.—«Vía dei vigili» en Ostia antigua. Al fondo, entre los árboles, empieza a izquierda la «vía Fulónica». El edificio que a continuación se ve es el cuartel de la guardia ciudadana. En el ángulo visible que forman las dos paredes empieza la «vía de la Palestra». En primer término a izquierda sigue la pequeña construcción anexa a la pared de la Palestra y las Termas. Obsérvese cómo la «calle de los guardas» se construyó sobre las ruinas de antiguos edificios. A derecha en primer término el mosaico que representa las cuatro provincias comerciales romanas.

FIG. 2.—Ostia antigua (Roma). Ancla de piedra usada como material de construcción.

FIG. 3.—Biblos (Líbano). Estelas votivas.

FIG. 4.—Nahr el Kelb (Líbano). Estelas conmemorativas.

sitio de los distintos armadores y representantes comerciales de la Ostia marinera. Aparecen entidades de enlace con Cartago, la Narbonense, Cállari, Alejandría. Y en algún dibujo han quedado esquemáticas las mismas naves, más parecidas a un diminuto bergantín de cabotaje que a cualquiera de los más sencillos de nuestros barcos de carga.

Por otra parte sabemos que es propio de todas las civilizaciones y de todas las épocas emplear materiales desaprovechados para nuevas construcciones. En Ostia misma, baste un ejemplo entre ciento, en el patio o impluvio de la «casa de los peces», se usó como material de reparación de un pavimento burdo una pequeña lápida de mármol, que vindica la propiedad como monumento funerario de unos palmos de terreno que corrían a lo largo de la carretera y se adentraban hacia el campo, para el poseedor, su mujer y sus hijos, sus libertos y libertas y sus sucesores. Muy en otro sitio habría estado inicialmente aquel trozo de mármol.

Más aún. En la misma Ostia antigua, hacia la parte del cardo máximo, vi otra ancla de piedra de parecidas características, que había sido empleda como parte central de una fuente urbana y cuyo agujero había servido para verter el chorro del agua encanalada. Con el tiempo las sales disueltas en el líquido habían corroído la piedra calcárea y habían dejado un ancho surco suave en la parte inferior del arganeo.

Parece, pues, que puede afirmarse con certeza que la piedra perforada de la pequeña construcción aneja a la Palestra en la vía de los guardas en Ostia antigua es un ancla desaprovechada de los barcos del Tíber.

Confirma este punto de vista un caso idéntico que tuve ocasión de examinar recientemente.

Se están realizando importantes excavaciones en Beit-Yerah, área extensísima de unas veintidós hectáreas, situada en el límite suroeste de la costa del lago de Tiberíades, entre la Kinnéret marina y el Jordán, allí donde éste tuerce su curso hacia occidente para proseguir su camino hacia la fosa del mar Muerto. En ese espacio, de defensa natural inmejorable, estuvo probablemente emplazada la Sénabris romana, y ciertamente, a juzgar por los restos encontrados hasta ahora, entre otras, una floreciente ciudad de la época del bronce, de construcciones perfectas, perímetro vastísimo y fortificaciones potentes. En un trecho de muralla antigua se da un caso de resolución arquitectónica parecido al de la construcción de Ostia. Una gran piedra de basalto negro, redondeada por un extremo, con el característico agujero circular que la atraviesa de parte a parte, refuerza sensiblemente una pared de adobes tenues, ahora casi pulverizados, dispuestos alternativamente según tonos amarillentos y rojizos.

No parece pueda haber sido una estela esa piedra de basalto, pues

las fuertes discrepancias de forma y tamaño arguyen un uso y fin distintos.

Las estelas votivas suelen ser altas, delgadas y de formas rectangulares, y se encuentran fuertemente empotradas en el suelo o llevan la señal de haberlo sido. Véanse, como ejemplo, las que se hallan junto a los templos de Biblos. (Fig. 3.)

Las estelas conmemorativas, como la conocida del rey de Moab o las de Nahr el Kelb, en el Líbano (fig. 4), son anchas, altas y muy gruesas y llevan casi siempre inscripciones o trazas de ellas, circunstancias que no convienen a las piedras perforadas.

Se trata, pues, sencillamente, en ese caso de Beit-Yerah, como en el caso de Ostia, de un ancla de piedra, empleada posteriormente como material de construcción, procedente aquí de las naves del lago de Tiberíades o del Jordán [1].

Según esta explicación tendrá que intepretarse también como ancla de las naves del lago una piedra de características idénticas, que se halla en las ruinas de Corozaín. Entre los impresionantes montones de basalto negro, suavizados en aquella época por el oro intenso de una exuberante cosecha salvaje, vi una piedra redondeada y perforada, pero además con dos marcadas estrías que corrían verticales y equidistantes a ambos lados. Estaba colocada no lejos de la llamada «cátedra de Moisés», sillón macizo de basalto negro, pesado como el hierro y sonoro como cristal, que mejor pudiera llamarse «cátedra de Ben Ismael», según reza la primera de las cuatro líneas escritas en grandes caracteres hebreos, esculpidos en la parte frontal de la base.

Dado el desmoronamiento y revoltijo de los componentes arquitectónicos de la sinagoga de Corazaín, parece más aceptable admitir que esa ancla, más que ofrenda votiva, hubiese sido parte en alguna manera de los mismos materiales de construcción.

La arqueología comparada puede ser fuente legítima de nuevos conocimientos.

¡Ojalá puedan servir esas conclusiones de contribución al estudio e interpretación de viejos y nuevos hallazgos!

SEBASTIÁN BARTINA, S. J.

Roma, septiembre de 1953.

---

[1] Entre tanto, esperamos la publicación completa de los proficuos resultados de las excavaciones en Beit-Yerah, que han corrido a cargo de la «Israel Exploration Society», bajo la dirección del Sr. Bar-Adon, y, recientemente en una nueva sección, de la Universidad de Chicago, bajo la dirección del Sr. Pinhas Delougaz.

Quedo sumamente obligado a la cortesía de los Sres. Šim^{c}on Nachmani y Betsalel Rabani, por habernos atendido tan cumplidamente en nuestra visita a éste y a otros lugares arqueológicos. Asimismo, a las atenciones del Sr. Mauricio Dunand en nuestra visita a las magníficas excavaciones de Biblos.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

IVANKA, ENDRE, *Hellenisches und Christliches im Frühbyzantinischen Geistesleben.*—Verlag Herder (Wien, 1948) 120, cms. 15/23.

Es un hecho universalmente reconocido que la aparición y propagación del Cristianismo en el dominio cultural del mundo antiguo, trajo consigo un traslado de los problemas intelectuales al terreno religioso y teológico. De aquí se infiere no pocas veces que la historia de las ideas de aquella época, no tiene nada que ver con la historia del pensamiento antiguo heleno-romano.

Un estudio más hondo del asunto lleva a la conclusión de que de hecho las tendencias fundamentales de la vida intelectual helénica actúan, no sólo en plan de oposición pagana a las novedades cristianas, sino también (en la misma medida al menos), como formas intelectuales de expresión y como medios de exponer el contenido de la Fe. Más aún: esas formas de la mentalidad helénica tratan de desfigurar el Cristianismo, despojándole de su novedad característica, y acomodándole al medio ambiente intelectual en que aparece. Así las herejías que brotan en los primeros siglos de la Iglesia. Ellas ofrecen una línea de continuidad entre la vida intelectual antigua en su período posterior y las diversas ramificaciones heréticas hasta el s. 8. En este fondo histórico brilla la magnífica actuación del Cristianismo que, sin desfigurar sus propias enseñanzas, se vale de los esquemas mentales de la antigua Filosofía para presentar lo esencialmente nuevo del Cristianismo.

Tal es en resumen el contenido de esta interesante obra. Su autor no necesita presentación: se trata del Dr. Ivanka, especializado en Filología Clásica y fecundo investigador de las relaciones entre el Platonismo y el Aristotelismo, sobre todo en conexión con las ideas cristianas.

El trabajo es denso en su brevedad, original en el encuadramiento filológico de los problemas, persuasivo generalmente en sus pruebas, aunque en casos particulares, no todos vean la fuerza decisiva de algunas. Los períodos de las frases son de difícil lectura, principalmente a causa de los incisos: así, v. gr.: en medio de la oración principal se incluyen, entre paréntesis, cláusulas, que, en dos ocasiones al menos, ocupan más de ocho líneas (pp. 28 y 31).

El capítulo 4.º, referente a los Padres de Capadocia, es de los mejor elaborados e interesantes: naturalmente ocupa puesto de preferencia el Niseno en su cualidad de sagaz filósofo. No deja de mencionarse también a Gregorio Taumaturgo, pero sin explotar sus giros neoplatónicos, que no hubieran veni-

do mal para el fin pretendido en el artículo. (Cf. posteriormente el libro de Ivanka, algunas indicaciones sobre el tema en «Estudios Eclesiásticos», v. 21, 1947, pp. 443-444).—AUGUSTO SEGOVIA, S. I.

KOLOGRIVOF, IVAN, S. J., *Le Verbe de Vie.* Collection Renaissance et Tradition.—Editions Bayaert, 8 Rue Notre Dame (Bruges, 1951) XXV-260.

El P. Kologrivof nació en Rusia, abrazó la carrera de las armas y militó en el ejército del Zar, como Húsar de la Guardia Imperial. Como tal, sostuvo la entera campaña en la guerra europea de 1914-1918. Como tantos otros rusos, hubo de abandonar penosamente su país y establecerse en Europa occidental. Allí le esperaba la providencia divina, que le fué llevando de la ortodoxia a la religión Católica. En 1921 entraba en la Compañía de Jesús, y ponía al servicio de Dios sus grandes talentos y el conocimiento del mundo y lenguas orientales.

En este libro *Le Verbe de Vie,* vuelca su alma sobre el papel y enfoca su celo al mundo entero para anunciar a todos el Verbo de Vida, Cristo Jesús. Sus páginas son un bello tratado de Cristo, desprovisto de las arideces de la escuela, y caldeado por el afecto y amor del corazón. Conocedor de los Padres Griegos, los emplea constantemente en sus exposiciones, y podrán ser útiles aun a los profesores de Teología. El estilo es correcto y fluido, efecto de un entendimiento claro y un corazón ardiente.

No es un libro de vulgarización simplemente, sino de instrucción sólida al alcance de las personas instruídas, aunque no profundamente adentradas en la teología católica.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

POHLE, J. - GUMMERSBACH, J., S. J., *Lehrbuch der Dogmatik,* I, 10 Aufl. (Einleitung, Allgemeine Gotteslehre, Schöpfungslehre).—Verlag Ferdinand Schöningh (Paderborn, 1952) 702.

El P. Gummersbach, Profesor de la Facultad Teológica de Francfort, acaba de dar a la luz pública la 10.ª edición del conocidísimo manual de Pohle. Las primeras seis ediciones fueron puestas al día por el mismo autor, mientras que la 8.ª y 9.ª lo fueron por obra de J. Gierens. Estos cambios de persona, sin embargo, no cambian nada del carácter original del libro, que permanece siendo un conjunto muy apropiado para la clase y para los alumnos, como dice muy bien el P. Gummersbach en la introducción (ein Lehr- und Lernbuch), y ciertamente no quiere ser otra cosa. Este programa seguido por entero, da al libro una unidad sistemática y metódica muy digna de alabanza. En la introducción sobre las fuentes, el autor ha revisado particularmente el capítulo sobre la Escritura a la luz de la Encíclica «Divino afflante Spiritu». Otros retoques muy ajustados se deben a Gummersbach: las pruebas de Dios, el conocimiento alegórico, y de los atributos divinos la justicia. En el tratado de Deo Trino: el carácter de misterio del Dogma de la Trinidad, la naturaleza de la relación trinitaria en la que abandona la concepción suareciana para adoptar la tomista [p. 453-459]. Con todo, en esto último nos atreveríamos a poner algunos reparos. Prescindiendo del punto de vista filosófico, en el que la sentencia que defiende G. parece enteramente

falsa, si consideramos el problema teológicamente, no vemos cómo pueda defender en serio la distinción real de personas, si lo que formalmente las ha de distinguir no dice formalmente realidad ni perfección alguna. Por lo demás, las razones que da Gummersbach para impugnar la sentencia de Suárez [p. 458], no parecen tener otro apoyo en su favor que la mala inteligencia de la profunda concepción que de todo este asunto se encuentra en las obras del Doctor Eximio. En el tratado *de Deo Creante* ha retocado lo que se refiere a las obras de los ángeles buenos. Para cada cuestión se encuentra abundante bibliografía, puesta al día. El aumento de esta materia, debido a G., no consiste meramente en un fárrago de erudición fastidiosa, sino que por su selección y su buen sentido puede muy bien servir de guía al alumno que quiera profundizar más alguna cuestión. Lástima que en la cuestión en que trata del modernismo [pp. 143-147], no tenga más en cuenta la Encíclica «Humani Generis». Los argumentos bíblicos han sido muy bien preparados y trabajados según el gusto moderno y los últimos adelantos de la crítica. No podemos decir lo mismo de las pruebas patrísticas, las cuales se reducen generalmente a algunas citas que no ayudan demasiado para que el lector pueda hacerse cargo de la evolución histórica en cada materia, punto éste que creemos muy importante para la formación perfecta del teólogo. Sin embargo, alabamos muy de corazón al P. Gummersbach por la nueva edición de esta obra, tan merecedora de encomio por su claridad, moderación y profundidad, y deseamos ardientemente que pronto tengamos en español algo semejante.—

J. M. FONDEVILA, S. I.

JUGIE, MARTIN, A. A., *L'Immaculée Conception dans l'Ecriture Sainte et dans la Tradition Orientale.* (Bibl. Imm. Concept. 3).—Academia Mariana, Via Merulana, 124 (Romae, 1952) IX-489.

La presente obra está dividida en dos partes un poco artificialmente: la primera, abarca la estructura y la patrística oriental; la segunda contiene la tradición bizantina del siglo IX al XV.

Su principal aportación se encuentra en esta última, en la que se utiliza copiosa documentación manuscrita. Pero también hemos de agradecer al autor los capítulos que se refieren a la época de los Padres, por habernos suministrado puntos de vista interesantes para una buena argumentación patrística.

De un interés mucho menor, creemos ser las páginas referentes a la Sagrada Escritura. El autor se muestra decididamente contrario a admitir el valor de argumentos que creemos tradicionales, al menos si se matizan convenientemente. En este punto, no parece que su información bibliográfica sea completa. Por ejemplo, a propósito del argumento del Protoevangelio en la Bula Ineffabilis, se ha escrito bastante más que el libro de Drewniak y el artículo del P. Lennerz, en 1943.

Todavía nos han satisfecho menos las páginas preliminares. Vuelve el autor a expresar su opinión sobre la esencia del pecado original, como privación de la justicia primera, en todo su ámbito de dones sobrenaturales y preternaturales. Se podrá discutir sobre ello, pero no parece se pueda poner esa opinión como base para explicar el dogma de la Inmaculada. Y desde luego es muy extraño ese nuevo «status naturae reparantae», en que se dice

estar comprendidos el Segundo Adán y la Nueva Eva. Si la razón de inventar ese nuevo estado es la exención del pecado original en ambos, es más que evidente que esa razón no vale de igual modo para el Redentor y para la Corredentora.—J. A. DE ALDAMA, S. I.

María. Études sur la Sainte Vierge, sous la direction D'HUBERT DU MANOIR, S. I. Tome II.—Beauchesne (París, 1952) 1007.

Conocida es ya por su valor y oportunidad la gran Enciclopedia manual, publicada por el ilustre profesor del Instituto Católico de París, P. Du Manoir. En este su segundo tomo se reúnen los libros V y VI con un total de 34 estudios, en torno a los dos temas principales. María en la literatura y en las artes; Historia del culto y de la espiritualidad mariana. Pero de este último tema se nos da sólo la primera parte, es decir, hasta la escuela de Berulle.

Las literaturas estudiadas son: la francesa, la alemana, la inglesa, la española, la húngara, la italiana, la holandesa, la polaca, la portuguesa, la rumana, la canadiense y la colombiana. El trabajo correspondiente a España se debe al P. Nazario Pérez. El arte está representado así: Nuestra Señora en el arte gregoriano; Esbozo de una historia de la música mariana; Tipos iconográficos de la Madre de Dios en el arte bizantino; María y la inconografía; Tipos iconográficos de la Virgen en el arte occidental.

Los estudios sobre el culto mariano son de dos clases: unos más generales y otros de carácter particular. A los primeros pertenecen los que se refieren a los Benedictinos, a los Cistercienses, a los Cartujos, a los Agustinos, a los Premostratenses, a los Mercedarios, a los Dominicos, a los Franciscanos, a los Carmelitas, a los Servitas, a los Crucíferos, a los Clérigos Regulares de la Madre de Dios, a los Escolapios, a los Jesuítas. Entre los segundos hay que contar los trabajos sobre Gersón, Suárez y San Francisco de Sales.

Como se ve, tenemos en estas 1.000 páginas un arsenal abundantísimo de textos y comentarios, que habrán de ser de una gran utilidad. No sólo para la historia de la Mariología, sino para la teología misma encontramos ahí datos para rectificar, puntualizar y enriquecer muchas exposiciones.

Todo ello será más fácil cuando el tomo IV nos dé los índices generales.—JOSÉ ANTONIO DE ALDAMA, S. I.

Textos Eucarísticos Primitivos. Edic. bilingüe por el P. J. SOLANO, S. I. Vol I (hasta fines del siglo IV).—La Editorial Católica, S. A., B. A. C. (Madrid, 1952) XXXIX-754.

No se trata de una selección o antología de textos eucarísticos patrísticos. El autor quiere dar una colección completa, que constará de dos tomos: el primero hasta fines del siglo IV; el segundo hasta S. Isidoro y S. Juan Damasceno. Una buena introducción encabeza la obra. Fuera de ella, notas biográficas y bibliográficas ayudan a la inteligencia de los textos. En los apéndices se dan los textos pseudoepigráficos o de autores herejes.

La colección puede ser de gran utilidad, no sólo para los teólogos, sino

también para otras muchas personas, dado el sagrado misterio que forma su materia. No sabemos, sin embargo, si una exclusión tan radical de los textos litúrgicos (con excepción de los primeros) era aconsejable.

En la presentación externa hubiéramos deseado una mayor distinción entre las introducciones y el texto de los documentos.—J. A. DE ALDAMA, S. I.

DANDER, F., S. I., *Summarium tractatus dogmatici de Deo Creante et Elevante.*—Typis Feliciani Rauch Innrain, 6-8 (Oeniponte 1952) 58, centímetros 15/24.

Intenta el autor dar a los alumnos del curso seminarístico la sola sustancia de la doctrina católica que, previa la explicación de clase, pueda fácilmente entenderse y aprenderse y sirva de ayuda al operario apostólico. Contiene las cuestiones que trata L. Lercher en *Instit. Theol. Dogm.* II (1940).

La idea es buena y está bien realizada. Con respecto a Lercher, no sigue del todo el orden de éste, y empieza por el fin de la creación. Tiene aditamentos, como la relación entre Cristo y el fin de la creación, según la Escritura, y entre la providencia y la oración impetratoria; en general enriquece el argumento escriturístico con otros textos que, sin embargo, así como los eclesiásticos, no se transcriben a la letra.

Por fuerza otras cosas se han de suprimir y otras abreviar; así resulta pobre el argumento de tradición, reducido a ideas generales, y los escriturísticos de la creación y del pecado original, y en la inmortalidad del alma no se distingue en la tesis la *de iure* y la *de facto*, ni se puntualiza en detalle la calificación de la unicidad del alma. En cuanto al origen del cuerpo humano, se cambia el enfoque, excluyéndose sólo el trasformismo natural y dejándose a las ciencias (supuesta la acción divina especial) el determinar el *hecho* del trasformismo; no nos convence esa postura, pues en esa materia la teología también tiene que decir su palabra, según la *Humani Generis*. En la unidad de origen del género humano nos gusta que se mantenga, aun después de aquella Encíclica, la calificación *de fide catholica*.—J. SAGÜÉS, S. I.

VIEJO-FELIÚ, RICARDO, S. I., PH. D., *El Creador y su creación.*—Publicaciones de la Universidad Católica de Santa María (Ponce, Puerto Rico, 1952) XLVIII-286, cms. 15/22, pts. 25.

«Este libro recoge, según reza su prólogo, las explicaciones del profesor de la asignatura en la Universidad de Santa María, de Ponce (Puerto Rico). La diferente amplitud de las facultades que se enseñan en este primer centro docente católico de la isla, y la necesidad da dar a todos los alumnos una síntesis, aunque sea brevísima, de los principales tratados de Teología, aconsejan un plan cíclico en los estudios de religión. Por eso este libro comprende los temas que se explican durante el primero y quinto semestre.»

Después de una exposición propedéutica, en que se incluye cuanto de oraciones, enseñanzas dogmátimas y morales se suele encerrar en los catecismos, y de una breve introducción sobre la noción de religión y de apologética, se trata de Dios (existencia, naturaleza y atributos), de la revelación (posibilidad, necesidad, contenido), de la Sma. Trinidad, de Dios Creador con los múltiples temas de creación del mundo, providencia divina, origen

de la vida, origen del hombre en cuanto al cuerpo, y su naturaleza en cuanto al alma (existencia y naturaleza, simplicidad, espiritualidad, inmortalidad, destino del hombre), de los ángeles (existencia y naturaleza, pecado y castigo de los malos, relaciones de buenos y malos con los hombres, espiritismo), de la elevación del hombre a la justicia original, del pecado original (en Adán, en sus hijos, sus consecuencias en esta vida y en la otra).

Trata, pues, este libro, con más o menos amplitud, muchísimos temas, algunos largamente por razón de su importancia práctica, como la existencia de Dios, la providencia y el problema del mal, el origen de la vida y el del cuerpo humano; otros brevemente, como el de la Sma. Trinidad; otros por fuerza sumariamente. Y pretende el autor hacer ante todo apologética racional, pero acudiendo a la revelación cuando la razón se detenga.

La exposición es viva y clara aun en cuestiones metafísicas, con recurso frecuente a ejemplos científicos interesantes que sus conocimientos brindan copiosamente al autor. En cambio, a menudo en ciertos temas se le impone la terminología escolástica, sin duda menos accesible al destinario normal de su libro. Por lo demás, a menudo se completa con explicaciones en tipo pequeño lo sustancial dado en tipo mayor.

Por otra parte es natural que habría que aclarar o puntualizar bastantes afirmaciones miradas con lupa teológica, que no creemos oportuno revisar aquí. Así, por poner algunos ejemplos, no resulta del todo claro cuando se habla de lo que en materia religiosa podría conocer sin revelación el hombre caído; y aun es equívoco el decir que las facultades no se nos han dado «para investigar los atributos divinos» (p. 55), mientras luego se dice que «con la luz natural de nuestro entendimiento... hemos llegado a conocer la existencia y los atributos de Dios» (p. 73). Es equívoco definir como inmaterial al principio vital de los seres no racionales (p. 127); decir que el demonio excitó el apetito sensitivo de Eva al pecado (p. 229); y admitir como indubitable que en el espiritismo hay intervenciones del diablo (p. 233); decir a secas que sin la gracia el hombre caído es capaz de evitar lo malo y hacer lo bueno (p. 264). No creemos aceptable lo que se dice sobre la cuestión de la posibilidad de salvación de los que mueren con sólo pecado original (p. 269).

El libro es muy loable; puede hacer mucho bien; y en materias como el origen del cuerpo humano abrirá los ojos a más de uno, que verá que la solución del trasformismo está muy lejos de ser indiscutible.—J. SAGÜÉS, S. I.

MOSTAZA RODRÍGUEZ, ANTONIO, PBRO., *El Problema del ministro extraordinario de la Confirmación.* Estudio histórico-teológico-canónico.—C. S. de I. C., Inst. San Raimundo de Peñafort (Salamanca, 1952) XX-386.

Los problemas sobre que versa la presente obra se contienen en las siguientes preguntas: ¿Cómo se compagina la doctrina del Tridentino, según la cual los simples presbíteros no tienen potestad alguna de confirmar, con la de los teólogos y canonistas, la práctica de la Iglesia y los documentos pontificios, según todos los cuales pueden los presbíteros confirmar mediante delegación pontificia? El punto máximo de la dificultad radica en que, por una parte, no parece que sea potestad de jurisdicción aquella con que los presbíteros administran la Confirmación; y por otra, siendo potestad de Or-

den, no se ve cómo pueda ella comunicarse por una delegación o comisión pontificia de manera extrasacramental. ¿Reciben los presbíteros algún poder, por virtud de la ordenación sacerdotal en orden al Sacramento, del Espíritu Santo? ¿Cuál es el contenido de esa delegación pontificia, necesaria para que los presbíteros puedan válidamente administrarlo? Estos problemas, y otros muchos necesaria y lógicamente con ellos relacionados, trata de resolver el Sr. Mostaza, siguiendo con preferencia la vía histórica.

Desde luego felicitamos al autor por su obra, que no dudamos en calificar de magnífica. En primer lugar en cuanto al recurso a las fuentes donde esos problemas pueden hallarse planteados, o donde pueden encontrarse datos para resolverlos: teólogos, canonistas, Concilios, documentos pontificios... maravilla realmente el cúmulo ingente de las mismas que en la obra se investigan. Además se estudian todas cuidadosamente, se comparan, se discriminan bajo los diversos puntos de vista en cuanto a su valor e influjo, se ponderan y critican, llegando a síntesis y conclusiones luminosas y seguras. A través de sus magníficos análisis se ve al teólogo y jurista, siempre exacto, siempre lógico y ecuánime.

El fruto con esta obra obtenido lo consideramos digno del máximo aprecio. Por una parte ha logrado el autor presentarnos la línea completa de evolución de la doctrina del ministro de la confirmación, desde los primeros siglos, especialmente el cuarto, hasta el recientísimo Decreto «Spiritu Sancti Munera» y su complemento «Post Latum»; y por otra, asegurarnos suficientemente de la verdad de esa línea descrita, debido al rigor científico de su investigación. Se mueve siempre a base de las mismas fuentes, que conoce y maneja admirablemente.

Por lo demás, es digno de notarse también en la obra la diafanidad así en el pensamiento como en la forma y el estilo; la cual se completa con las conclusiones que añade, así parciales, después de cada capítulo (generalmente), como generales al fin de toda la obra.

Aun los breves comentarios que en el último capítulo de la obra se hacen de los recientes documentos «Spiritu Sancti Munera», «Post Latum» y «Cum Episcopus» los encontramos exactos. Unicamente desearíamos que razonase más el autor su opinión; por lo demás conforme con otros varios, y nosotros consentimos en lo mismo, según lo cual la Iglesia suple «in dubio probabili» la potestad de confirmar en el ministro extraordinario. Cierto que se indica ya la razón, que, por lo demás, fluye de cuanto queda expuesto en la disertación, al decir que en el caso no se comunica la potestad de confirmar, que es de orden y la tienen los presbíteros en virtud de la ordenación sacerdotal, sino que únicamente les *autoriza* para ejercerla válida y lícitamente, cosa que pertenece a la jurisdicción; pero, como quiera que el c. 209 dice que lo que se suple es la «potestas» que se ejerce, entendiendo precisamente la jurisdicción, los adversarios de la suplencia tienen base para disentir.

Finalmente la presentación técnica y tipográfica es realmente esmerada, aunque se haya escapado alguna que otra errata y omitido el índice de autores, que hubiera sido útil, por resultar en esta materia muy interesante a los lectores poder saber en cada caso el parecer de los diversos escritores a través de la historia y, por tanto, poder encontrarlos en la obra y en sus distintos lugares.—O. ROBLEDA, S. I.

UBACH, BONAVENTURA, O. S. B., *I y II de Samuel* (*La Biblia.* Versió dels textes originals y comentari pels Monjos de Montserrat, V).—Monestir de (Montserrat, 1952) 343.

El año pasado presentábamos a los lectores de «Estudios Eclesiásticos» otro volumen de la Biblia de Montserrat. El que podamos reseñar al cabo de tan poco tiempo otro es señal de que la publicación emprende con paso decidido la marcha hacia la terminación.

El nuevo volumen lo debemos al iniciador y alma de toda la publicación y autor de varios de sus volúmenes y hemos de decir ya enseguida que no hallamos en él más que cosas que alabar.

De la parte exterior nada hemos de decir, pues no haríamos más que repetir lo que consignábamos en la anterior reseña. Cuanto a lo formal el acierto fundamental del autor en su obra, a nuestro juicio, es el haber sabido orientar o atemperar todo su trabajo al provecho real y efectivo de los lectores a los que está dirigida la obra. Para eso se ha dado a ésta en primer lugar la altura científica a propósito, media entre la de una obra de investigación y la de un escrito de mera vulgarización. Así no se tocan casi más que de pasada en la introducción, aunque no sin la suficiente censura, las cuestiones de crítica literaria, que a juicio del autor «no harían más que engendrar en los lectores confusión y aridez». En cambio se da cabida en la introducción y en el comentario a cuanto ha de servir «para profundizar y entender la palabra de Dios» y no se ha omitido buscar «la edificación y provecho del alma, que es el fin que el Espíritu Santo pretendía al inspirar las Sagradas Escrituras». Atento siempre el autor a ese fin, en el comentario ha procurado no tanto la novedad cuanto la solidez y seguridad. Para lograrlo ha puesto a contribución los principales comentarios antiguos y modernos contrastados por el prudente juicio, y añade no pocas veces sus modos de ver personales, frutos del estudio y también del íntimo conocimiento adquirido por el autor en una permanencia de muchos años en el país bíblico, diríamos su segunda patria, del alma oriental y de los usos y costumbres del pueblo, que entonces vivía en Palestina, los que con razón se supone que coincidirían en gran parte, antes de haber sido contaminados por el choque con la cultura occidental, con los de los antiguos moradores de la Tierra Santa. Gracias a ese cuidado perseverante de tantos años de captar *in situ* cuanto pudiera servir de ilustración, confirmación o clave de interpretación del A. T. ha podido matizar el autor su obra de notas personalísimas, en que vibra algo del testimonio inmediato y confieren al comentario su sello peculiar y un muy grato sabor. Cf. v. gr. 1 Sam 9, 11.25.26, etc. Espléndido complemento a este respecto será sin duda la Ilustración gráfica a que al autor hace referencia, que esperamos ver pronto publicada y que por las que ya conocemos será sin duda cosa excelente.

En confirmación de nuestras precedentes afirmaciones podríamos aducir puntos concretos. Bastará traer algún ejemplo. En la narración de la elección de Saúl no pocos críticos creen descubrir contradicciones, que les mueven a distinguir en ella dos o más documentos entre sí independientes. El autor, sin aludir a esa teoría, con unas cuantas notas hace desaparecer esas contradicciones y presenta la narración como única de partes enteramente coherentes. Esa misma prudente posición frente a sentencias poco fundadas se echa de ver en otros pasajes. Y no es que el autor adopte por sistema siempre la posición más conservadora. Así, para resolver la contradicción a primera vista

patente entre 1 Sam 17, 55-58 y 16, 1-22 echa mano, aunque con manifiesta repugnancia, y sólo porque no ve otra explicación satisfactoria a la teoría de la citación implícita. En este caso, con todo, aunque no tengamos por improbable esa solución, no nos parece absolutamente necesaria. Cierto parece que la contradicción no puede soslayarse si el tiempo a que se refiere el último pasaje es posterior al del primero. Pero ¿exige eso la comparación de los dos pasajes? A mi juicio, no. Tal vez tengamos oportunidad de exponer nuestro pensamiento en otra ocasión. En este punto, como en algún otro, podremos disentir del autor, pero por lo general sus modos de ver nos parecen hoy por hoy los más probables. Creemos, pues, que el comentario, breve por otro lado, pero enjundioso y claro, ha de ser para los lectores cultivados a que va dirigido una preciosa ayuda para conocer y gustar el sagrado libro.

Con las notas exegéticas van mezcladas las de crítica textual. Sería preferible que se separasen, dando a las críticas lugar propio. No es, con todo, cosa de gran monta. Tratándose de un libro que no ha llegado a nosotros en las mejores condiciones de conservación era necesario dar bastante parte en la obra a la corrección del texto. Esta, aunque abundante, es siempre ponderada. Generalmente las correcciones se basan en los testigos de la tradición, sobre todo en la versión de los LXX. A la conjetura se da poco lugar y siempre apoyada en razones verdaderamente probables.

Las normas adoptadas para la transcripción de los nombres nos parecen muy prudentes. Ojalá que las tomasen cuanto a la sustancia los traductores del Antiguo Testamento al castellano.

Terminamos deseando que el autor de la obra prolongue todavía mucho sus preciosos días, de modo que pueda darnos todavía otros frutos de su ingenio y trabajo y pueda ver terminada felizmente la monumental publicación.—LUIS BRATES, S. I.

FONSECA, ALOISIUS GONZAGA DA, S. I., *Quaestio Synoptica*. Editio 3.ª—Pontificio Instituto Biblico (Romae, 1952) 224.

El libro se puede dividir en cuatro partes. En la primera, introductoria, establece el P. Fonseca las bases históricas de la autenticidad crítica de los tres primeros Evangelios (pp. 4-50). Los textos aparecen en su lengua original y se estudian con objetividad y crítica. Es un tratado serio y completo sobre la autencidad de los tres Sinópticos. El famoso paso de Papías está muy bien estudiado.

La composición del primer Evangelio la coloca entre el 40 y 50. La de S. Marcos, entre el 58-60. La de Lucas, entre el 60-61.

En la segunda parte fija el P. Fonseca el problema y sus límites de la cuestión sinóptica (pp. 53-104). Lo hace con una gran objetividad y serenidad. En el campo católico es lo más completo que conocemos. En tres columnas sinópticas nos pone primero todos los pasos comunes a los tres primeros Evangelistas; luego los textos comunes a Mt-Mc, a Mc-Lc, a Mt-Lc. Y, por fin, los textos propios de cada Evangelista. Mateo tiene como 338 versos propios; Marcos, unos 50; Lucas, unos 500. Sigue analizando más en particular todas las semejanzas y diferencias que existen en los tres Evangelistas. Un trabajo verdaderamente exhaustivo.

La tercera parte es histórica. Historia de la cuestión sinóptica, a partir del siglo I hasta los principios del siglo XX. Se pasa revista a las diversas soluciones que ha propuesto, sobre todo la crítica alemana (pp. 105-149).

En la última parte el autor propone su teoría (pp. 150-221). Se admite el Evangelio oral como base del problema sinóptico. El Evangelio oral se fijó bastante en la materia y en la forma desde el principio. El explica muy bien las diferencias. Las semejanzas no las explica mal. Se admite que Mt-Lc han tenido una fuente común, distinta de Marcos. Muchas perícopas de los tres Sinópticos parece que estuvieron ya reunidos en colección aparte y que los Evangelistas no fueron los primeros en reunirlas.

Aunque el P. Fonseca carga mucho sobre la tradición oral, como elemento de solución, no excluye del todo la escrita. Pero niega las dos fuentes Mc y Q. Niega que existieran escritos de consideración, como fuente idéntica e inmediata de los Sinópticos. Tampoco admite la dependencia mutua de los Evangelios. Lc no depende de Mt, ni Mc de Mt. Y con bastante probabilidad tampoco depende Lc de Mc. Sentencias sueltas y aun alguna perícopa sí pudieron tomarse mutuamente.

Creemos que la crítica de nuestros días, aun la católica, se resistirá a las conclusiones del P. Fonseca. Su solución es muy distinta de la que proponen recientemente León Vagany, por ejemplo, y el P. Benoit. El argumento de los duplicados, que tanto pesa para los modernos en orden a la teoría de las dos fuentes, el P. Fonseca lo tiene por muy débil (p. 215).

La obra del P. Fonseca está muy documentada y exige mucha meditación. Sus conclusiones son muy otras de las de la crítica acatólica y aun de cierta crítica católica avanzada. Esto quiere decir que no siempre lo que se propone como la última palabra de la ciencia y de la crítica se puede aceptar como definitivo. A los que quieren correr demasiado les vendría bien el estudio detenido de la obra del P. Fonseca, que se distingue por su peso y serenidad. Tal vez le hubiera dado más autoridad a la obra, si se hubiera hecho eco también de las últimas publicaciones católicas. El P. Fonseca se ha contentado con llegar a los principios del siglo XX.—J. LEAL, S. I.

VACCARI, ALBERTO, *Scritti di erudizione e di filologia.* Vol. I. *Filologia biblica e patristica.*—Edizioni di Storia e Letteratura (Roma, 1592) XLVI, 395.

La vastísima y dispersa producción científica del P. Vaccari estaba reclamando, para honor del sabio religioso y provecho de los estudiosos, una publicación que recogiera tanto y tan rico artículo monográfico.

Esta vez la empresa la acomete, no el Instituto Bíblico, donde por cuarenta y un año enseña el biblista italiano, sino el erudito Don Giuseppe de Luca, conocido promotor de *Edizioni di Storia e Letteratura.* Su intento es recoger en varios volúmenes los escritos de erudición y filología publicados por el P. Vaccari en las más diversas Revistas y Colecciones. El autor corre con el remozamiento de lo aparecido en años lejanos y con la publicación de inéditos.

El primer volumen comprende quince trabajos, todos de filología bíblica y patrística, de los cuales, tres inéditos. Las monografías renovadas son: *La fortuna della Lettera d'Aristea in Italia; Babilonismo e Messianismo; Il Messianismo ebraico e la IV Ecloga di Virgilio; Il primo abbozzo di Uni-*

versità cristiana; Un preteso escritto perduto di Papia; Pretesa scoperta d'un frammento origeniano; La «Teoria» esegetica della scuola d'Antiochia; Il testo antiocheno dei Salmi al sec. IV; Esichio di Gerusalemme e il suo «Commentarius in Leviticum»; La Bibbia nell'ambiente di S. Benedetto; Il genuino commento ai Salmi di Remigio di Auxerre; L'editio princeps del commento di Aimone alla Cantica e la chiave di un problema letterario.

Precede al volumen una Introducción y semblanza compuesta por el editor. En ella se justifica su empeño por elegir para la publicación la figura de un erudito italiano, ambas cosas cien por cien. Y luego se nos da una bien lograda, gustosa y apacible semblanza del sabio Vaccari, coronada con la bien presentada y amplísima bibliografía (372 números, sin contar las contribuciones a Enciclopedia ecclesiastica de Vallardi). El mismo P. Vaccari se avino a prologar la Colección con una presentación autobiográfica de carácter estrictamente intelectual; es deliciosa e instructiva por demás. Brilla en ella la nitidez y sustancialidad de su genio, la atractiva modestia, la utilidad invitadora para los jóvenes estudiosos.

Nada vamos a decir de los artículos reeditados. Admirar y gozar sus riquezas, recordar años dichosos de estudio bajo la dirección del maestro, aprender en el ejercicio de su actividad intelectual las dotes del erudito de gran estilo.

En cambio, unas palabras de presentación de los inéditos. *I Salteri di S. Girolamo e di S. Agostino*, establece primeramente un origen común para los salterios romano, mozárabe español, milanés, veronés agustiniano, sangermanés y vulgato galicano, entre los que el romano es el más próximo al origen. Demuestra luego que el llamado romano es la corrección que S. Jerónimo hizo en su primera revisión del Salterio hecha a base del griego. Segundo trabajo jeronimiano sobre el Salterio, fué la revisión hecha del latino a base de la recensión griega hexaplar, no, como creyó Allgeier, la versión del hebreo. El tercer trabajo jeronimiano sobre el Salterio, su versión del hebreo, tiene en suma valores innegables sobre los anteriores, sin que carezca a veces de inferioridad, por ignorar el santo que el texto consonántico de los LXX, es a veces mejor que el actual hebreo, o por otras causas. Vaccari aporta de todo ello pruebas fehacientes y aun deduce de la conducta jeronimiana una aprobación y confirmación de la adoptada por Pío XII al resolverse por una traducción, no revisión, directa del hebreo. El problema, sin embargo, más interesante que ventila Vaccari, es el del origen del Salterio veronés o agustiniano. Este se demuestra europeo, y además, su parentesco ambrosiano y la aparición del salterio palimsesto sangalés 912, que es del mismo tipo y además italiano del Norte, nos lleva a concluir un salterio italiano en manos de S. Agustín africano, el cual llevó consigo a Africa el texto de los Salmos que con tanta fruición había oído cantar en Milán. Más aún, S. Agustín incluyó en su salterio milanés, de fondo específicamente romano y de modalidades itálicas, otras cipriánicas y, finalmente, algunas enteramente propias debidas a su rica vena y a su pericia en las lenguas latina y griega, puestas al servicio del amor a la palabra de Dios, aun en los más insignificantes hechos lingüísticos.

Muy restringido en su relación con la ciencia bíblica, es el inédito *Le «Meditazioni della Vita di Cristo» in volgare*, en el que con verdadero derroche de erudición se estudian las ediciones incunables, los manuscritos y el trabajo por realizar sobre ellos. Los datos más curiosos y de mayor momento, las correcciones y ampliaciones de la bibliografía ya existente, llenan

estas páginas eruditas de primera mano. Un apéndice estudia las *Meditazioni* en verso, y otro, la edición de unas *Meditazioni* y un manuscrito inédito, el 826 del fondo Vittorio Emmanuele (Biblioteca Nazionale Centrale di Roma), que contiene disertaciones exegetico-morales sobre la historia evangélica de la Pasión a Pentecostés, y que Vaccari sospecha ser el segundo volumen de una obra completa, escrita en italiano, sobre la vida de Jesús, parecida a *De gestis Domini Salvatoris*, del beato Simón Fidati de Cascia, aunque de tenor más oratorio y menos técnico o académico.

El último trabajo inédito del P. Vaccari en este volumen, *Versioni umbre. Il codice che fu di Adamo Rossi*, es un apéndice al anterior, en el cual se había hablado de un manuscrito 2213 de la Biblioteca Angelica, con motivo de las *Meditazioni*. Ahora, Vaccari describe, con toda minuciosidad, el contenido del manuscrito entero, dando, a propósito de cada una de sus doce «scritture», las noticias más variadas y preciosas para orientación de los estudiosos.

Para terminar, expresemos nuestro vivo deseo de que los volúmenes sucesivos aparezcan cuanto antes y de que los especialistas en ciencias eclesiásticas positivas dediquen a honrar al profesor una Miscelánea digna de sus méritos.—R. CRIADO, S. I.

CAPÁNAGA, VICTORINO, O. R. S. A.; ERCE, GREGORIO, O. R. S. A., *Obras de San Agustín en edición bilingüe*. T. IX, *Tratados sobre la gracia* (2.°).—B. A. C. (Madrid, 1952) XII-780, cms. 13/20, pts. 60.

Contiene este tomo cuatro tratados latinos antipelagianos (sin duda tomados de la edición de Migne) de San Agustín, con su paralela versión española, bien hecha, pero sin lograr la concisión agustiniana. Y primero el *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (a. 396/397), tratado que puede decirse antipelagiano antes del pelagianismo, a cargo del P. Capánaga. Una oportuna e interesante introducción orienta sobre su ocasión (una consulta de Simpliciano sobre ciertos pasajes de la Epístola a los Romanos) y su notable importancia en la historia del dogma y en la teología agustiniana, sus antecedentes semipelagianos en el S. Doctor; sobre variaciones exegéticas posteriores del Santo; acerca de la plena gratuidad del *initium fidei*, tema fundamental del tratado; sobre la vocación congrua y el congruismo agustiniano, con las interpretaciones a que ha dado lugar entre los teólogos; por fin, sobre la doctrina de la masa condenada y el panegírico del velo, y sobre la censura agustiniana de su tratado.

Viene luego el *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* (a. 412), previa introducción del mismo P. Capánaga sobre la ocasión del tratado (consulta urgente al Santo de su amigo Marcelino en la irrupción de las ideas pelagianas en Africa), su contenido antipelagiano y la censura del Santo sobre dicho tratado. Tanto en éste como en el anterior, se añaden algunas notas complementarias muy útiles, sobre puntos doctrinales agustinianos.

Sigue el *Contra duas epistolas pelagianorum* (a. 420), con breve introducción del P. Erce sobre su ocasión (el haber recibido el Santo, del Papa San Bonifacio, un ejemplar de dos cartas de los pelagianos, escritas después de la condenación de sus errores) y su contenido de refutación de errores atribuídos por ellos a los católicos y de afirmación de rectas ideas.

Por fin, el *De gestis Pelagii* (a. 417), con introducción del mismo P. Erce sobre los datos de la vida de Pelagio hasta la condenación de su doctrina por S. Zósimo; resume la historia del sínodo de Diópolis, de cuyas actas se hace crítica y comentario en aquel tratado, mientras se exponen en él doctrinas antipelagianas. ¿No hubiera sido mejor poner cronológicamente este tratado antes que el anterior? Y ¿no hubiera sido también mejor indicar algo de bibliografía en las introducciones de los dos últimos, sobre los puntos expuestos en ellos, como se hace en los dos primeros? Acaso hubieran sido oportunas también algunas notas históricas o doctrinales, complementarias del texto.

Siempre suele ser útil cerrar esta clase de ediciones con un buen índice sistemático de materias. Por él sería de agradecer aún más este nuevo tomo agustiniano, que tantos plácemes merece para sus compositores y editores.—J. SAGÜÉS, S. I.

ANSELMO, SAN, *Obras completas.* Introducción general, versión castellana y notas teológicas, por el P. Julián Alameda. Edición bilingüe en dos tomos. —La Edit. Católica, B. A. C. (Madrid, 1952-1953) XV-897; XV-804.

El interés de la figura de San Anselmo en la Historia de la Escolástica, es sobradamente conocido. Por eso es mucho de agradecer que la B. A. C. nos ponga entre las manos sus obras en edición bilingüe completa. El texto latino adoptado es el de la reciente edición crítica de Dom Schmidt. Esto constituye otro mérito de la presente edición, ya que hace así accesible a todos un texto hoy indispensable.

La introducción general, que se debe al P. Julián Alameda, O. S. B., comienza con la traducción de la vida de San Anselmo, escrita por Eadmaro. Después de unas páginas sobre la fisonomía moral y espiritual del Santo y de otros sobre su filosofía, se detiene el P. Alameda en trazar los rasgos más característicos de la teología anselmiana. El último párrafo a la introducción está consagrado a la escuela anselmiana de Salamanca. Bajo los auspicios del Cardenal Aguirre, un decreto del Supremo Consejo de Castilla creó el 15 de agosto de 1692 dos cátedras de San Anselmo. De la escuela anselmiana procede el P. Ildefonso Olivares, abad benedictino de Valladolid, que publicó en los años 1776-1790 un comentario literal de todas las obras de San Anselmo. El P. Alameda lo utiliza en la anotación de la edición presente.—JOSÉ ANTONIO DE ALDAMA, S. I.

CASSIODORI-EPIPHANII, *Historia Ecclesiastica Tripartita.* Recensuit W. Jacob, editionem curavit R. Hanslik. (C. S. E. L. vol. 71. Vindobonae).—Hölder-Pichler-Tempsky Verlagsbuchhandlung (Wien, 1952) XX-766.

Esta magnífica edición de la *Historia Eclesiástica*, atribuída a Casiodoro, empezó a prepararla Walter Jacob, a quien se debe el recuento y estudio de los manuscritos, así como el primer trabajo de fijación del texto. Jacob murió en la guerra, y su sucesor, Rodolfo Hanslik, sólo después de la misma, pudo trabajar en la edición que ahora nos presenta, con todos los caracteres ya conocidos, del *Corpus Vindobonense*. La obra debe atribuirse, según el

editor, no al mismo Casiodoro, sino a su discípulo Epifanio. En el prólogo se indican brevemente las razones de esa atribución. El texto se fija teniendo en cuenta el mejor de cada una de las tres familias de códices conocidos: el de Chartres, el de Leningrado y el de Nápoles. De las ediciones anteriores, muy deficientes, se señalan al margen las páginas de la de Garet, así como los de su reproducción en Migne. Al índice de nombres, se añade uno ortográfico y otro gramatical, ambos de interés filológico.—J. A. DE ALDAMA, S. I.

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*. Vol. IV: Tertia Pars: Vol. V: *Supplementum, Indices*.—«B. A. C.» (Madrid, 1952). 12,5 × 20 cms., 799 + 1024.

Nada nuevo tenemos que añadir a lo dicho cuando presentamos los primeros volúmenes de esta edición manual. Satisface plenamente su finalidad. Y los índices incluídos en el último de los tomos constituyen una magnífica ayuda para los estudiosos. Nuestra felicitación a los Religiosos Predicadores y a la Editorial Católica por esta excelente edición.—C. M.

F. REGATILLO, EDUARDUS, S. I., *Ius Sacramentarium*. Ed. 2.ª. Bibliotheca Comillensis.—Administración de «Sal Terrae», Apart. 77 (Santander, 1949) XII-957.

Recibimos tarde esta obra, y por lo mismo no salió antes su recensión. Los dos volúmenes de la primera edición se reducen ahora a uno; la bibliografía va toda al principio, y precede al tomo una carta gratulatoria de la Secretaría de Estado de S. Santidad.

Muchas son las mejoras de esta edición ajustada cuando salió a las declaraciones de Roma. Es de alabar que la enumeración sea seguida, aunque no corresponda a la anterior, y hayan desaparecido tantos *bis* y *ter*, aunque alguno se ha escapado. La primera añadidura notable, es la relativa al ministro extraordinario de la Confirmación para los moribundos, que se extiende a varios números (84-90, incluso con un 88 bis), y defiende el P. R. su sentencia en cuestiones disputadas. Los Sacramentos en que aparecen más añadiduras son los de la Eucaristía y el Matrimonio. El de la Extremaunción está intacto. En el de la Eucaristía, nota ahora el autor que no es lícito en las tres misas de la noche de Navidad cambiar la computación del tiempo, aludiendo a la declaración de 1947. Respecto al ayuno eucarístico y misas vespertinas se mencionan los privilegios concedidos a Francia, que el año pasado fueron extendidos a toda la Iglesia. Se aduce en el n. 246 el decreto de 1947 de la S. C. de Ritos sobre los *Antimensia;* se aumenta en el n. 277 el número de casos particulares respecto de la cantidad y transmisión de estipendios de las misas, y en el n. 339 se habla ahora de la primera comunión de los niños, principalmente fuera de la parroquia. En los nn. 381 y 382 van añadiduras sobre el reservado del Ssmo. en iglesias parroquiales distantes de vecindario o del sacerdote, y sobre la obligación de tener abierta la iglesia a los fieles.

No es mucho lo que se ha tenido que intercalar en los Sacramentos de la Penitencia y del Orden. Lo de la Penitencia casi se reduce a dos números

En el 577, defiende el autor, que hoy día carece de probabilidad la sentencia de S. Alfonso, que sostenía que no incurren en la censura por el pecado de aborto quienes se arrepienten antes de seguir el efecto. Es de advertir que más adelante, en el n. 958, propugna que es irregular el que procura el aborto, aunque se arrepienta antes de seguir el efecto. En el n. 711 del tratado sobre las Indulgencias, se aduce ahora una explicación razonada de la conmutación que puede hacer el confesor a su penitente impedido de practicar las obras que se requieren para ganar las indulgencias.

Por lo que se refiere al Sacramento del Orden, se exponen ahora, en el número 870 y sig., con concisión, los ritos del diaconado, presbiteriado y episcopado, y luego se presenta más largamente la materia y forma de los mismos, según la declaración de Pío XII, de 1948. Lo del consagrante esencial en la ordenación de los obispos, que en la edición anterior figuraba en el último apéndice, ahora está en su lugar (n. 885).

La parte del león en las añadiduras de esta nueva edición, se la lleva el tratado del Matrimonio. Se refieren a los matrimonios dudoso y putativo (nn. 1048-1049), al de los adscritos al servicio militar (n. 1129), a los de religión mixta (n. 1241) y al de los comunistas (n. 1247). Respecto a la vasectomía, se inserta una declaración del S. O. de 1945 (n. 1266). La disciplina matrimonial para los Orientales, aprobada en 1949, parece resolver la cuestión tan disputada: que sólo dirime el matrimonio el miedo inferido para arrancar el consentimiento (n. 1341). Se examinan las diversas clases de separación de cónyuges (n. 1436); se interpreta una explicación, a primera vista desconcertante, de la C. I. de 1946: «Coniux inhabilis ad accusandum non ideo caret persona standi in iudicio» (n. 1477). Finalmente, va un apéndice sobre el matrimonio en la Iglesia oriental (n. 1524); y se explica una Instrucción de la S. C. de Sacramentis de 1949, respecto de los oratorios privados (nn. 1548-1552).

Inútil parece recomendar aquí una obra que tanta aceptación ha tenido en España y en América. Lástima que el papel haya sido inferior en esta edición. Alguna errata de la edición anterior no ha sido corregida, p. e.: en el n. 136 dice la cita: AAS XXIII, y es XXXIII.—M. QUERA, S. I.

CAMACHO, RAMIRO, PBRO., *Moral íntima de los cónyuges* (exclusivamente para casados, médicos y sacerdotes).—Ediciones Studium de Cultura. (Madrid-Buenos Aires, 1951) 96, cms. 20 × 14. 20 ptas.

Este opúsculo, cuyas páginas son de vulgarización científico-biológica, fisiológica y moral, está reservado exclusivemente a los casados (se puede aconsejar a los que están para contraer próximamente matrimonio), a los médicos y a los sacerdotes. Su fin es que los casados guarden la moral cristiana y la higiene en sus relaciones íntimas. Para ello, es preciso que «los cónyuges conozcan la verdadera enseñanza del matrimonio y se aparten con inteligencia de los peligros preparados por los pregoneros del error (Pío XI, *Casti connubii*), y por la ignorancia en ciertas materias delicadas». A desterrar ambos escollos viene esta obrita. Está dividida en cuatro partes:

1.ª La cópula; 2.ª, la fecundación; 3.ª, el embarazo, y 4.ª, el alumbramiento. Todas ellas, a pesar de ser tan delicadas, están expuestas con singular prudencia, claridad y sin ofensa del pudor. El autor se sincera en el prólogo

de la edición de este opúsculo, advirtiendo al público «que es necesario que se percate, que una vulgarización de esta índole, no es un atentado contra el pudor, ni violación de la inocencia, ni ultraje a la castidad, sino que es una virtud de civismo que redunda en pureza para el alma y en bienes físicos y morales para la prole». Y así sucede al que lee estas páginas, como deben leerlas con sencillez, sin morbosa curiosidad, y como quien cumple delante de Dios el deber de instruirse en sus obligaciones, según advierte el mismo.

A los casados prestará esta obra un gran beneficio librándolos del sensualismo, corruptor de la «fuente de la vida», pues les ofrece normas luminosas y precisas para realizar sus relaciones íntimas, conforme a las exigencias de las leyes biológicas, fisiológicas e higiénicas, sin quebrantar en lo más mínimo los preceptos de la Moral Católica: más aún, con gran mérito a los ojos de Dios Nuestro Señor.

A los médicos y cirujanos será muy útil, pues hallarán en ella la solución de problemas morales conexos con la ginecología.

Finalmente, este opúsculo encierra no menos interés para los sacerdotes, quienes en pocas páginas hallan resueltos la mayor parte de los problemas que se les pueden presentar al abordar las instrucciones prematrimoniales de los que van a casarse, si tienen cura de almas, o en los casos que pueden ocurrir a todos los que oyen las confesiones de los fieles.

La doctrina es segura y el estilo claro, digno y ameno. Recomendamos a los casados, médicos y sacerdotes este opúsculo, verdaderamente útil para ellos.—A. YANGUAS, S. I.

PORTES, L.; DEVOBET, L.; MENSIOR, J. P.; WERTS, R., S. I., *Eutanasia.*—Edic. «Studium de Cultura». (Madrid, 1951) 88, cms. 19,5 × 12. 16 ptas.

La práctica inglesa de obtener una «peaceful death» (muerte tranquila, dulce) se va extendiendo por todo el mundo con el nombre de *Eutanasia.* Esta palabra, en el sentido moderno, designa una práctica consistente, no como antiguamente en mitigar con dosis terapéuticas los sufrimientos de ciertas muertes, sino en producir la muerte misma con medicamentos administrados en dosis mortales. De esta manera el médico, defensor de la vida, se convierte en verdugo de la muerte. Y no importa que el materialismo, disfrazado con mascarilla de piedad, use de palabras altisonantes como «liberación misericordiosa», «muerte por piedad», «muerte dulce», etc., porque en realidad, es un atentado contra la vida, y debería llamarse *suicidio* si el enfermo la pide y la exige, o *asesinato* si otros se la imponen a éste. En cualquiera de estos dos casos hay una usurpación del derecho de Dios Nuestro Señor sobre la vida del hombre. Ya se ve cuán dignas de loa son las grandes entidades médicas que se han pronunciado en contra de la Eutanasia, y, por el contrario, cuánto deben rechazarse las enseñanzas de esas otras agrupaciones médicas que defienden semejante aberración.

En el folleto que anunciamos se contienen trabajos de especialistas que impugnan la *Eutanasia,* desde el punto de vista *jurídico* y *moral.* En ellos hallará el lector doctrina clara y sólida sobre este asunto.—A. YANGUAS, S. I.

SZUMILLO, MIECZYSLAW, S. I., *Ius ad rem. Investigatio iuridica circa notionem huius instituti.*—Sophia University Pres (Tokyo [Japan] 1952) VII-125.

Tres son los puntos que trata el P. Szumillo en esta monografía: modo de adquirir el ius ad rem, propiedades del mismo y ensayo de definición exacta.

Los dos primeros capítulos estudian la adquisición del ius ad rem en el derecho canónico, pero circunscribiendo la consideración a los oficios y beneficios y a los rescriptos. En el primer caso: cuando se confiere el oficio o beneficio por libre colación, el colatario tiene derecho a aquéllos durante el tiempo que media entre la colación y la aceptación; cuando se confiere previa elección o postulación, el elegido tiene un derecho potencial, más bien que condicional, al oficio o beneficio mientras no haya aceptado la elección, y tal derecho no pasa a ser ius in re con la aceptación, sino con la confirmación subsiguiente de la autoridad legítima; cuando se confiere por presentación y nombramiento, el presentado adquiere el ius ad rem desde el momento en que es presentado con todos los requisitos. En el segundo caso: cuando el rescripto se otorga en forma comisoria, el ius ad rem se adquiere desde el momento en que se extiende el rescripto con ejecutor necesario; en cambio, cuando el ejecutor queda en libertad para otorgar o no la gracia, el orador no adquiere ningún derecho, sino una mera posibilidad o esperanza de obtener el favor de que trata el rescripto; cuando éste se ha otorgado en forma graciosa, el concesionario obtiene inmediatamente el ius in re. Termina este punto con la consideración particular del ius ad rem que se origina de la expectativa, o sea de una orden de provisión, y de la coadjutoría episcopal con el consiguiente derecho de sucesión.

El capítulo tercero estudia el segundo de los puntos anunciados, las propiedades del ius ad rem, que el autor concreta en estas fórmulas: el objeto se le debe a quien posee el ius ad rem; entre éste y el colator o ejecutor no existe una relación estrictamente personal; el titular del ius ad rem tiene recurso contra la injusticia de los colatores y ejecutores, y acción judicial contra los demás opositores.

Entre este segundo punto y el último, se intercala un capítulo sobre el origen del ius ad rem. No fué ninguna interpretación equivocada del derecho romano o germánico por parte de los canonistas en la época feudal, sino una creación nueva en el derecho de la Iglesia, del que pasó al de la sociedad civil. El primer autor que lo menciona parece ser Tancredo.

Tratando de llegar a una definición exacta del ius ad rem como fruto de su trabajo, Szumillo propone la siguiente: «ius ad ipsam rem qua talem non uti suam sed sibi debitam». Su empeño sería distinguir el ius ad rem del ius ad personam, y fijarlo como un intermedio entre este último y el ius in re. Dudamos de que lo logre de una manera persuasiva al analizar y criticar otras dos definiciones. La primera diferencia, no muy sustancial, que establece entre el ius ad rem y el ius ad personam, la busca en el origen de entrambos; el primero nace de la disposición positiva de la ley, el segundo de los contratos y delitos. La segunda diferencia, algo más profunda, radica en que el ius ad personam no se refiere inmediatamente al objeto, sino a la persona obligada y únicamente a ella, mientras que el ius ad rem se refiere in-

mediatamente al objeto en cuanto que es debido, y, por consiguiente, se lo puede reclamar judicialmente de cualquier persona.

Tal es, en síntesis, el trabajo del P. Szumillo, denso, sumamente claro y ordenado, con el mérito indiscutible de haber sistematizado en su primera parte lo que ya estaba indicado por otros de una manera más imprecisa, y con el intento de fijar una distinción definida entre el ius ad rem y el ius ad personam contra la tendencia más común entre los juristas modernos.—M. Z.

KELLY, GERALD, S. I., *Juventud de hoy y castidad.* Trad. de A. M. Martins, S. I.—Edic. FAX. (Madrid, 1953) 204. *Juventud y castidad.* Trad. por el mismo A. M.—«Buena Prensa», Donceles 99-A. (México, 1952) 144.

Escrito por un moralista, este libro tuvo una aceptación muy favorable en Estados Unidos y merece tenerla también en otros países. Porque, dentro de la literatura excesiva que corre sobre este tema, destaca por la precisión de ideas, por su índole práctica, por su asequibilidad a los alcances de cualquier lector, por la serena elevación moral y dignidad cristiana con que concibe, presenta y hace sentir los problemas de la castidad extraconyugal en relación con el plan divino, en un ambiente de optimismo e higiene moral que no se encuentra tan fácilmente en otros autores que tratan de esta materia.

En los primeros capítulos considera psicológica y moralmente lo que son y significan la amistad verdadera y la atracción sexual: sus características, su finalidad, sus límites y sus peligros, siempre a la luz bienhechora del plan divino que protege contra las ofuscaciones de la inteligencia y del corazón. Con el buen sentido común y cristiano que se rezuma en todas las páginas, previene al final de esta parte a la juventud inexperta, y hoy con más peligros que nunca, contra las alucinaciones de una pasión que despierta prematuramente en las excesivas licencias modernas y trata de llevar a compromisos precipitados que pudieran lamentarse toda la vida: la elección de consorte se ha de hacer conjuntamente con la cabeza y con el corazón, y la cabeza ha de imponer a veces sacrificios costosos al impulso ciego del corazón.

La segunda parte es una exposición moral sin mucha trabazón lógica, pero con un gran sentido práctico, sumamente clara y precisa, abundantemente ilustrada y valorizada con aplicaciones de uso diario a la moralidad de los besos, abrazos, lecturas, conversaciones, pensamientos. Propone en la pág. 101 la definición de la castidad con tres conceptos, de los cuales el primero es el más adecuado. Luego prueba muy bien su significado y la ley de Dios sobre esta virtud, manifestada en la doctrina de la Iglesia, en las enseñanzas de la Sgda. Escritura y en el argumento que ofrece la razón, fundándose en la consideración biológica, psicológica y social de los mismos instintos sexuales. El traductor, que se ha permitido «una que otra pequeña modificación», hubiera podido incluir en varios sitios palabras oportunas de Pío XII, pronunciadas en varios discursos del año 1952, como suponemos que incluirá el autor en las reediciones inglesas.

El libro está concebido con gran delicadeza, y con la misma se expresa siempre el autor en las comparaciones ilustrativas y en las aplicaciones prácticas, sin perder por ello en claridad. De ahí que toda al obra sea una exaltación de la castidad, aunque vienen muy bien los dos últimos capítulos, el penúltimo proponiendo los medios clásicos del cristianismo para conservar

esta virtud, y el último recordando oportunamente la superioridad del celibato en sí mismo sobre el matrimonio.—M. ZALBA, S. I.

LEBRETON, JULIO, S. I., *La Vida y la doctrina de Jesucristo Nuestro Señor*, traducción del P. F. Cereceda, S. I., 3.ª ed., según la 19.ª francesa.—Edit. Razón y Fe (Madrid, 1952) 603.

La Vida de Jesucristo por el P. Lebreton es ya muy conocida. Su mérito característico, en relación con otras obras de tema semejante, no está ni en la historia ni en la exégesis, sino en la doctrina. Es, tal vez, la Vida de Cristo que mejor ha penetrado en el espíritu del Evangelio, de las obras y enseñanzas de Cristo. Otras darán mejor la letra, ésta se ha especializado en el espíritu. Es la vida espiritual de Cristo.

La presente edición se diferencia de las anteriores por su mejor presentación, en un solo tomo de 25 por 17 cms.—J. LEAL, S. I.

TERESA DE JESÚS, SANTA, *Obras completas*. Nueva revisión del texto original con notas críticas, t. I. Edic. preparada por EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O. C. D., y OTILIO DEL NIÑO JESÚS, O. C. D.—B. A. C. (Madrid, 1951) XI-904.

Se esperaba con ansia esta edición de las Obras de Santa Teresa, publicada en la B. A. C. Comienza el tomo con una vasta bibliografía teresiana del P. Otilio del Niño Jesús, después de la introducción del P. Efrén de la Madre de Dios, en que explica los criterios seguidos para esta edición. A continuación nos da dicho Padre la biografía de la Santa, tomando el agua quizá desde demasiada altura, para describirnos su genealogía y como para presentarnos el ambiente en que vino al mundo. Es realmente asombrosa la cantidad de notas de esta biografía, en la que va discutiendo hasta los más mínimos pormenores para ser exhaustivo. Sabido es la tempestad que levantó su conjetura de que la santa no nació en Avila, sino en la aldea de Gotarrendura. Quizá el M. Ilustre Sr. Hernández Ferreol se expresó con excesiva acrimonia, en su libro *Santa Teresa de Avila,* al querer probar, y con razón, que la santa no nació en este villorrio, y rechazando la posible tacha moral en la reputación de sus padres, con la alegación de documentos de gran valía. (Cf. El Monte Carmelo (1953) 209-211.)

No pueden ponerse en duda los méritos relevantes de la biografía del P. Efrén, en que avalora históricamente sus afirmaciones con unas 6.000 citas. Realmente esta primera parte nos deja impacientes, esperando la segunda de esta monografía, que en este tomo llega al preciso momento en que Santa Teresa va a emprender su obra de reforma del Carmelo. Sigue luego el *Libro de la Vida,* escrito por la santa, ilustrado con notas, y que termina con la Carta-epílogo al P. Fr. García de Toledo, por cuyo mandato escribió su relación, y con la censura laudatoria del P. Domingo Báñez. En este *Libro* se admira tal vez más la doctrina que lo anecdótico de la misma. Termina el tomo con un discreto índice onomástico. Ojalá no tarden en salir los demás tomos.—M. QUERA, S. I.

IPARRAGUIRRE, I., S. I., y DALMASES, C. DE, S. I., *Obras completas de San Ignacio de Loyola,* edición manual B. A. C., tomo 86.—(Madrid, 1952) 19,5/12,5 cms., XXV, 1075.

Aunque en la B. A. C. ha salido ya un tomo I dedicado a las obras de San Ignacio de Loyola (vol. 24), sin embargo, ha sido tal la erudición que el editor ha acumulado en notas, para sólo dos textos y no de los más extensos, la Autobiografía y el Diario Espiritual, que la palabra del Santo queda materialmente oprimida. No es eso lo que busca la mayoría de los lectores, sino un libro manual donde poder saborear la palabra misma y el pensamiento de S. Ignacio, libre de apostillas y comentarios, que son más del gusto de especialistas.

De aquí el gran acierto del presente tomo, donde se presentan todas las obras de S. Ignacio, precedidas de breves introducciones, y con el aparato de notas mínimo que baste para la inteligencia del texto. Abre el tomo la llamada *Autobiografía,* es decir, el Memorial del P. Luis Gonçalves da Camara, quien recogió las confidencias del Santo sobre su conversión y primeros pasos en la vida espiritual. Siguen los *Ejercicios Espirituales,* y, a éstos, dos breves documentos sobre la fundación de la Compañía de Jesús. Viene luego la parte pequeña que se conserva del *Diario Espiritual,* y el texto íntegro de las *Constituciones* de la Compañía. Van a continuación las *Reglas* primitivas de origen ignaciano, y, finalmente, se cierra el tomo con una selección de 155 *Cartas,* escogidas entre los varios millares que se conservan, y están impresas en los doce volúmenes que a ellas dedicó *Monumenta Historica Societatis Iesu.* Menos en lo de las Cartas, puede decirse que están todas las obras auténticas de San Ignacio, presentadas de forma que fácilmente pueda gustar de ellas el pueblo cristiano.

La obra personal de los autores consiste en la preparación de los textos, las introducciones y las notas. Con muy buen acuerdo han modernizado la ortografía, y limpiado de latines la palabra de San Ignacio, pero conservando las formas antiguas de dicción, que dan sabor especial a la lectura. Las notas, en general, son discretas y en la cantidad estrictamente suficiente para declarar conceptos o pasajes, o dar razón de las personas que ocurren. De las introducciones, las hay muy buenas, como la del P. Dalmases a la Autobiografía; otras, buenas, y finalmente, no falta alguna que me parece hecha un poco a la ligera. La de los Ejercicios, por ejemplo, es poco profunda, no sé a qué vienen las citas de ejercitantes actuales, muchas veces de poca ciencia y experiencia de cosas espirituales; mucho más dicen, en elogio de los Ejercicios, los estupendos conceptos del breve *Pastoralis Officii,* de Paulo III, y la Constitución de Pío XI, que suelen figurar al principio de las ediciones manuales.

Algunos descuidos hallo que son de poca monta, para el mérito que en conjunto tiene el libro. Así (pág. 144) cita la revista «Manresa», de Barcelona, cuando hace varios años que sale en Madrid, donde ha ampliado el campo de sus investigaciones y ha ganado en presentación e interés más general. Del P. Frusio (pág. 140) se dice que «corrigió los vasquismos» del texto castellano de los Ejercicios: muchos no vemos por ninguna parte tales vasquismos, y sabemos que San Ignacio habló correctamente el castellano, que usó largamente en Arévalo y en Navarra; más que vasquismos hallamos lati-

nismos y otros modos extraños que se le pegaron de su larga permanencia en Italia. Finalmente (pág. 735), en la breve introducción a la carta 38, dirigida al colegio de Gandía, sobre que sus moradores eligiesen superior por votos, se asegura que es caso *único* en la primitiva Compañía. Otros dos conozco durante la vida de San Ignacio: de los misioneros de la costa de la Pesquería en la India, el año 1547, que eligieron por superior al P. Antonio Criminali; y la elección asimismo en la India, de Provincial, en la persona del P. Antonio de Quadros, el 1.º de enero de 1556, que se hizo por votación, y nota el P. Polanco que había facultad pontificia para ello en regiones remotísimas, para caso de muerte u otros excepcionales, cuando por la distancia no se proveía a tiempo, de Roma.—F. MATEOS, S. I.

CALONGE, DOROTEO, O. F. M., *Los tres conventos de S. Francisco de Orense.*—Impr. encuad. «Hodire» (Osera [Orense], 1949) XV-445, cms. 20×14, 25 pts.

Pulcramente editada y enriquecida con 32 fotograbados, presenta el R. P. Calonge, O. F. M., su interesante obra sobre los tres conventos de San Francisco en Orense. Los hijos del Patriarca de Asís, avecindados en dicha ciudad de antes del 1238, lograron su primer convento en los años 1250 o 51, gracias a la donación de la Casa-convento hecha por el Obispo de aquella Diócesis D. Juan Díaz de Solís.

Incendiado este convento por los partidarios del Obispo de Orense D. Pedro Yáñez de Noboa, fué reconstruído en 1332 a expensas principalmente de los Noboas en elegante estilo del primer período ojival.

Cuando la exclaustración de 1834 fué destinado a cuartel, servicio que presta aún en nuestros días.

El tercer convento fué solemnemente bendecido por el Excmo. Sr. Dr. D. Florencio Cervino, Obispo de Orense, 25 de junio de 1925.

El P. Calonge, en esta su obra, vindica vigorosamente y con toda claridad la *meritísima y siempre muy laudable actuación de los Religiosos Franciscanos* desde su establecimiento en Orense en la primera mitad del siglo XIII, de cuya actuación nació la V. O. Tercera, que tanta preponderancia y vitalidad ha tenido y tiene aún en nuestros días, en dicha ciudad. Vindica igualmente las buenas relaciones de estos religiosos con el pueblo orensano, sobre todo en la época azarosa de profundas divisiones, pleitos y luchas sangrientas entre los partidarios de los fueros de la Mitra y del Cabildo Catedral y los que defendían las libertades y fueros del realengo.

Expone metódica y documentalmente los sucesos principales de aquel turbulento período orensano, esclarece y deja bien sentada la verdad histórica de esa segunda mitad del siglo XIII y rectifica no pocos errores y muchas falsedades, en que han incurrido algunos escritores modernos, que han tratado de los hechos históricos de esa época de la Ciudad de Orense.

Felicitamos al P. Calonge por su erudito y bien documentado libro, en el que, sacando a la luz pública muchos documentos inéditos, prestą un gran servicio a todos los que se interesen por la historia orensana.—A. YANGUAS, S. I.

MÁRTIL, GERMÁN, Sacerdote Operario, *Hablando con el Maestro: Meditaciones* ². — Ediciones «Sígueme». Fonseca, 1 (Salamanca, 1951) 576, cms. 18 × 16.

Gracias a la docta pluma del M. I. Sr. Rector del Colegio Mayor, *Aspirantado del Bto. Avila* de Salamanca, poseemos en *buen castellano* un libro de *Meditaciones* y *Coloquios* análogo al que ya poseen hace muchos años las personas piadosas de Francia con el libro de Emile Guerry.

Este titula su libro «Hacia el Padre», en el que pone 89 meditaciones. El Sr. Mártil encabeza el suyo: «Hablando con el Maestro», y está formado de 86 *Meditaciones,* más 24 *Coloquios* o diálogos del alma con el Maestro y una *Hora Santa.*

Aunque el fin perseguido en ambos libros es el mismo: *la santificación de las almas,* sin embargo las materias y exposición de éstos son distintos en aquéllos. Además, el M. I. Sr. Rector del citado Colegio Mayor Salmantino añade, como hemos dicho, a las 86 Meditaciones, 24 Coloquios, que son otras tantas *oraciones afectivas,* que, a la vez, instruyen prácticamente a los lectores en este género de oración.

Las *Meditaciones* están divididas en *seis* secciones, que parecen indicar un orden ¿lógico o real? en la carrera espiritual o de la perfección cristiana: 1.ª Aires de combate; 2.ª Contra el mal; 3.ª Dios a la Vista; 4.ª Al encuentro con Jesús; 5.ª Ansias Apostólicas, y 6.ª El Camino (Las virtudes). Sin discutir este orden, solamente nos permitimos recordar al M. I. Sr. Mártil si no convendría que en la próxima edición anteponga la sección 6.ª a la 5.ª, pues sabido es que el celo apostólico es efecto de la *intensidad del amor a Dios Nuestro Señor* (S. Tom. 1-2, q. 28, a, 4), y este *amor intenso* suele ser efecto de las virtudes adquiridas.

Estas meditaciones del libro del Sr. Mártil, a imitación de las del libro de Mons. Guerry, divididas en dos partes o puntos, son reflexiones con afectos sobre textos bipartitos, escogidos generalmente del Evangelio, con grande acierto para el fin propuesto. Se leen con fruto por la unción que llevan y con mucho gusto por el estilo cortado, sobrio, flúido y florido con que están escritas. Tal vez resten eficacia a la unción y devoción, algunas veces, las alegorías demasiado sostenidas en el cuerpo de la meditación.

¿No podría el Sr. Mártil poner en su nueva edición unas notas—a guisa de introducción—breves y claras sobre el modo de hacer la meditación para las personas, que compren su libro sin estar aún entrenadas en este santo ejercicio?

Felicitamos al M. I. Sr. Mártil por su libro y lo recomendamos con vivo interés a nuestros lectores.—A. YANGUAS, S. I.

PRUDENCIO, AURELIO, *Obras completas* en latín y castellano.—Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1950) 84-826, cms. 13 × 19. 50 pts.

Los amantes de la cultura hispánica, y aun en general de la literatura cristiana, saludarán, con merecido aplauso, la aparición de este volumen con la edición bilingüe de las obras completas de Aurelio Prudencio. No teníamos una edición manual de fácil acceso, ni traducción completa que sepamos de estas obras que, aparte de otros valores, constituyen, por su forma, la crea-

ción de una lírica cristiana independiente, y por su fondo, el romper de capullo del alma propia española, cristiana, en el mundo romano de Hispania.

Razón tienen los editores al juzgar que llenan una laguna en la cultura con la presente edición.

La docta introducción general, las notas, introducciones particulares e índices —los tiene hasta cuatro—facilitan admirablemente la percepción de los valores múltiples que ofrece a nuestro interés la obra de Prudencio. La traducción, limpia y ajustada, es tanto más meritoria cuanto que a veces resulta trabajoso en el original alcanzar el pensamiento del autor, nada claramente, vertido en la métrica de su verso.

Unimos nuestros votos a los del introductor, y al desear una amplia difusión a esta edición, no dudamos que ella contribuirá «a que la obra grandiosa de Prudencio, gloria de la Iglesia y de España, sea más conocida y valorada.—D. I.

HERRERA ARMIJO, JUAN B., O. DE M., *El Voto de Redención en la Orden de la Merced.*—Imprenta «El Imparcial» (Santiago de Chile, 1951) VIII-158, cms. 13 × 19.

Es la tesis doctoral presentada por el autor en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile. El cuarto Voto mercedario de «permanecer detenido en prenda en poder de los sarracenos, si fuera menester para redención de los fieles de Cristo», que en 1588 se consignó expresamente en la fórmula de profesión, existió de forma implícita muy probablemente desde la fundación de la Merced, con toda la amplitud, obligatoriedad y carácter distintivo de la Orden, que posteriormente tuvo. Este es el núcleo de la tesis.

Oportunamente hace notar el autor que la redención de cautivos, si bien es el ministerio específico de la Orden, no es el único. Por eso, con el cambio de las circunstancias históricas, no ha perdido ella su razón de ser. Ni siquiera en lo tocante al cuarto Voto. El temple de heroica caridad, que exige y fomenta en el que lo profesa, será siempre de perenne actualidad y eficacia en cualquier empresa de apostolado.—J. OCHOA, S. I.

SIMÓN DÍAZ, JOSÉ, *Historia del Colegio Imperial de Madrid.* Tomo I. Biblioteca de Estudios Madrileños.—Instituto de Estudios Madrileños, C. S. I. C. (Madrid, 1952) XVI-620-XLII láms., cms. 25/18.

Este notable autor y catedrático, cuyas voluminosas obras bibliográficas hemos reseñado ya loablemente en diversas publicaciones, ha ofrecido últimamente a la Compañía de Jesús, a Madrid y a la España entera esta rica dádiva, que a la par es jesuítica, cortesana y mundial. Porque es el tomo I de una bella historia documentada del magno «Colegio Imperial de Madrid», así llamado por haber intervenido en su fundación la augusta Emperatriz doña María de Austria.

De la entraña misma de su depósito documental ha extraído el experto catedrático de S. Isidro los preciosos pormenores de la incoada Historia. Y es muy de notar el cariñoso interés que ha puesto su diligente autor en dilucidar hasta los más opacos rincones de su historial, crecientemente interesante.

La espontánea ingenuidad y llaneza de lo narrado revélanos bien la innata compenetración del autor con el asunto de su libro, así en su fase estrictamente matritense, en cuyo «Instituto de Estudios», dentro del «Consejo Superior» edita su obra, como en su fase primariamente ignaciana y siempre circunstancial a tal historia.

Dánsenos además en estas páginas varios e importantes relatos originales de fastos memorables de aquel Colegio; descripciones y relatos, debidos a veces a plumas clásicas, que integran bien y complementan todo el conjunto.

Al autor y a sus editores les debemos y tributamos un profundo reconocimiento por obra tan cultural y patriótica.—CONSTANCIO EGUÍA RUIZ, S. J. (†).

BENITO DE SAN JOSÉ, C. P., *Historia de la Provincia Pasionista de la Preciosísima Sangre.* (España, Portugal, Chile y Bolivia).—Gráficas Ibérica (Santander, 1952) XV-727.

Con verdadera satisfacción damos a conocer esta obra del Pasionista P. Benito de San José, de la que acabamos de enterarnos que ha sido premiada por la Academia de la Historia, con el premio del talento de la Fundación Caballero. Al mismo tiempo que damos por ello la más efusiva enhorabuena al autor, notamos esta circunstancia como primera recomendación de la nueva Historia de la Provincia Pasionista.

Ahora bien, si atendemos a su contenido y al desarrollo de toda la exposición, fácilmente nos convenceremos de que se trata en verdad de un trabajo de extraordinario mérito, y, por consiguiente, muy recomendable a los estudiosos. Diríamos que es un verdadero archivo y arsenal de noticias de gran interés para la historia de este Instituto y para la Historia de la Iglesia, todas ellas bien comprobadas, bien documentadas y bien agrupadas en los capítulos que componen el estudio. Por una parte, es particularmente digna de elogio la escrupulosidad del autor en la cita de documentos, y, en general, en aducir las obras de donde saca sus noticias o afirmaciones. Mas, por otra, resulta simpático el entusiasmo con que defiende a su Instituto contra multitud de incompresiones y frente a la ignorancia de muchos.

La obra está divida en tres partes. La primera, la fundamental, comienza con dos acertados capítulos, en los que el autor da una idea de conjunto sobre la Congregación Pasionista, su fundador y su desarrollo general en el mundo. Luego expone detenidamente la entrada y desarrollo de la Congregación en España desde 1923, siguiendo la fundación de las diversas casas que posee en la Península. Lo mismo se hace a continuación con su introducción y desarrollo en diversas Repúblicas de Sudamérica, terminando luego con la característica general de los Provinciales que en este tiempo han regido la provincia.

La segunda parte es una crónica o estadística, en la que el autor recorre cada una de las casas que comprende la provincia, presentando una historia completa de ellas desde su fundación respectiva hasta 1948. Como durante este período tuvo lugar la Cruzada Nacional, es de gran interés la exposición sobre las vicisitudes de la casa de Madrid durante los años 1934 a 1939. La parte tercera expone la vitalidad de la Congregación, reuniendo en densos capítulos algunos puntos de vista sobre las actividades de los Pasionistas. Notamos particularmente el Cap. III, sobre los Mártires durante la Cruzada Na-

cional, las obras de Apostolado, y las actividades científicas de la Congregación por medio de Revistas y de varios insignes escritores, así como también su participación en Congresos o Semanas de especialización.

Uno de los puntos que el autor, aunque siempre fundado en documentos solidísimos y bien cargado de razón, se muestra un tanto vehemente, es al referir los principios y desarrollo de la Congregación pasionista. En realidad, debe reconocerse que sobre su fundador, San Pablo de la Cruz, han corrido noticias bastante confusas y se han trazado perfiles bastante tétricos. Véase cómo el autor se enfrenta, por ejemplo, con el P. Pérez de Urbel en la p. 6, donde designa como «compendio histórico-novelesco» la vida que éste ofrece de San Pablo de la Cruz en su bien conocido *Año Cristiano*. Por desgracia, la *desenfadada ligereza,* como se califica al sistema del autor de este *Año Cristiano,* aparece también en otras biografías.

No es menos interesante la breve polémica que entabla el autor con los biógrafos del Cardenal Newman, pues habiendo intervenido allí el Pasionista *P. Domingo,* de un modo activo y eficaz en encauzar el célebre Movimiento de Oxford y en la conversión del gran Cardenal inglés, se ha pasado por alto o se ha tergiversado esta circunstancia. También en la pág. 9 merecemos el honor de que se cite nuestro nombre. El autor parece dar a entender que la fecha que damos nosotros (año 1725: en *Manual de Hist. Ecles.*, 3.ª ed., Barcelona, 1951: p. 621) no es exacta. Ahora bien, según lo que el mismo autor escribe en la página anterior, parece que en realidad esa es la verdadera fecha de la fundación del Instituto, pues en ella el Papa autorizó al Santo para reunir compañeros y formar la Congregación.

Sin embargo, lo que más caracteriza toda la obra, es la exposición clara, serena y bien documentada, que coloca esta *Historia* entre las mejores producciones históricas de nuestros días.—BERNARDINO LLORCA, S. I.

BOULENGER, A., *Historia de la Iglesia.* Traducida y completada para España y América por el P. Arturo G. de la Fuente, O. S. A. 4.ª ed.—Edit. Litúrgica Española, S. A. (Barcelona, 1952) 961.

Con esta nueva edición se ha puesto de nuevo al alcance del público este manual de la Historia de la Iglesia, que tan buenos servicios ha prestado no solamente en los seminarios, sino más bien en otros centros culturales. El autor, muerto recientemente, se consagró por entero a la publicación de obras didácticas. Así, además de sus conocidos Manuales de Apologética y otros semejantes, ofreció al público francés tres obras sobre Historia de la Iglesia: el Compendio apto para el Bachillerato; el tipo medio para centros de cultura superior, que es el que constituye la base de la traducción que anunciamos, y la obra mayor, que comprende nueve nutridos volúmenes. Esta última, cuyo volumen final ha sido publicado después de la muerte del autor, es en donde manifiesta los vastos conocimientos de Historia, que había conseguido con un estudio privado, pero paciente y metódico.

El Manual que anunciamos se caracteriza, como todas las obras de A. Boulenger, por su orden y claridad. Para ayudar al estudio, acompañan la obra, en varias de sus partes, esquemas o paradigmas sobre sus divisiones, que ponen fácilmente ante los ojos el conjunto de lo que se va a tratar. Con objeto semejante, se añade al final un cuadro cronológico de todos los Romanos Pon-

tífices, con la indicación de los principales acontecimientos que tuvieron lugar durante sus respectivos Pontificados y la fecha de cada uno de ellos.

La traducción castellana, según se nota en el título, ha tenido en cuenta el público a que se destina, por lo cual añade en diversos puntos observaciones o complementos, alguna vez bastante abundantes, sobre la historia eclesiástica de España y América. Más aún, en diversos pasajes añade o modifica algunos párrafos, aun en cuestiones de carácter general. Las nutridas notas bibliográficas, puestas al fin de cada capítulo, avaloran de un modo especial la obra y pueden servir de orientación para los estudiosos. ¡Lástima que haya tomado el sistema de citar solamente el autor y el título de las obras, sin indicar el lugar y el año de su publicación! Hoy día, en toda cita científica, se exigen estos datos, sumamente orientadores y muchas veces necesarios.—BERNARDINO LLORCA, S. I.

ROMERO JOSÉ, A.; ALVAREZ MEJÍA, JUAN, S. J., *Directorio de la Iglesia en México.*—Buena Prensa (México, 1952) 472.

Como se dice en la «Presentación», es la primera vez que se publica un libro semejante en Méjico, y por lo mismo debe ser particularmente estimado por los mejicanos y por todos los amigos de la América española en general. Es verdad que se habían publicado cortas reseñas en *Anuarios, Guías* y otras obras semejantes. Tales son, por ejemplo, la «Guía eclesiástica del arzobispado de México», de 1869, y el «Cuadro estadístico» de Querétaro de 1893. Además, en el «Directorio social», publicado desde 1930 por D. Humberto Ruiz Sandoval, se da una reseña sobre los datos principales de la Curia, etcétera. Más completos todavía son los trabajos de tipo estadístico: del Padre JOSÉ BRAVO UGARTE, S. J., *Obispos y Diócesis de México,* publicado en 1940, y del P. ALFREDO GALINDO, M. Sp. S., luego Obispo de Lípara, *Apuntes Geográficos y Estadísticos de la Iglesia en México.*

Sin embargo, todas estas obras han sido rebasadas por el presente *Directorio,* que ofrece con un plan ordenado, sistemático y mucho más completo todos los datos que pueden desearse respecto a las diversas diócesis de la *Iglesia Mejicana.* Desde luego, para su realización, se han tenido presentes otros Directorios o Anuarios semejantes, y se ha imitado el sistema de catalogación, las diversas secciones y otras características, de la obra. He aquí el contenido del presente Directorio:

La primera sección, como no podía faltar, da un resumen del estado general de la Iglesia Católica: El Papa Pío XII y toda la Jerarquía Romana, sin omitir el Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede.

En la segunda sección, se dan los nombres y cargos de la Delegación Apostólica en México, a lo que sigue una nota sobre el Excmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo Primado de México.

A continuación sigue la parte más voluminosa del Directorio: la relación detallada de las Sedes Metropolitanas y luego de las Sedes Episcopales, poniendo por orden alfabético cada una de las dos series. Finalmente se añade la estadística del Vicariato de Baja California y de la Misión «Sui Juris».

Como complemento de la obra se añaden varios trabajos interesantes: Sobre los Santos y Beatos de México; el Arte Religioso; una breve reseña de las Historia de la Iglesia Mexicana y algunos otros.

Añadamos todavía algunas características de este interesante Directorio. Todo él va ilustrado con retratos del Romano Pontífice y de cada uno de los Prelados. Asimismo acompañan a cada Archidiócesis y Diócesis los mapas correspondientes, que dan una idea exacta de su colocación dentro de la nación mexicana. En cada una de ellas se comienza con los datos sobre su fundación y ulterior desarrollo, sobre sus Patronos, posición geográfica, etc., una breve biografía del actual Prelado, una lista de su episcopologio con los datos principales de cada obispo y la estadística de toda la diócesis o archidiócesis, Catedral, Cabildo, Curia, Seminario, Parroquias y otras Iglesias, Religiosos, Eclesiásticos distinguidos, Prensa católica y una nota sobre el movimiento protestante. Acompañan abundantes grabados sobre la Catedral, Santuarios, Patronos y otras cosas más interesantes.—BERNARDINO LLORCA, S. I.

Catecismo Mayor. Prescrito por el B. Pío X. Segunda parte del Compendio de la doctrina cristiana[35].—Editorial «Razón y Fe», S. A. (Madrid, 1952) 216, 19/22 cms. 18 ptas.

La mucha difusión de la obra del gran Papa catequista, es su mejor recomendación. Se trata de un texto extenso que compendia cuanto de la Religión cristiana debe saber una persona instruída. La solidez, claridad y amplitud son sus notas características.

En cuanto al contenido, sigue la división clásica en cuatro partes del catecismo, a las que dedica 996 preguntas. Sigue una instrucción litúrgica sobre las principales fiestas de la Iglesia (221 preguntas); un breve resumen de Historia Sagrada y Eclesiástica y brevísimos apéndices sobre fiestas, ayunos y abstinencias y errores modernos.

Aunque carece de grabados, la presentación es nítida y atractiva. Contiene únicamente el «Formulario» sin ninguna explicación, pero su extensión da una idea muy amplia de todo lo que es nuestra Religión. Es de esperar que en las nuevas ediciones se insertarán las correcciones o añadiduras puestas en Roma en este catecismo, respecto al ayuno eucarístico.—A. ZULUETA, S. J.

VILA CREUS, PEDRO, S. I., *Sociología Pontificia. Enquiridion social de los principales textos de los Sumos Pontífices.*—Editorial Lumen, S. A. (Barcelona, 1952) 501.

Obra sumamente útil e importante la del P. Vila Creus. El pensamiento pontificio sobre las cuestiones sociales es algo que todo católico debe conocer, y poner en práctica. Nada mejor para obtener tal conocimiento que la lectura asidua de los mismos documentos. Estos textos son los que presenta esta obra, fielmente traducidos, precedidos de breves introducciones históricas, divididos en apartados con los correspondientes títulos y numeración particular, si lo requiere la longitud del documento; todo dentro de una numeración marginal continua, como es costumbre en esta clase de obras, los Enquiridios. Un copioso índice de materias (50 págs.), bien especificado, de los sesenta y un textos transcritos, facilita el empleo de la obra para encontrar con rapidez el pensamiento del Papa sobre cada uno de los problemas sociales. En apéndice van análisis de las tres principales Encíclicas, «Rerum novarum» de

León XIII, «Quadragesimo anno» y «Divini Redemptoris» de Pío XI, y la carta de Mons. Montini a la XXV Semana Social Italiana (1952) sobre la empresa. Auguramos a esta obra amplia difusión, a la que contribuirá, sin duda, la nitidez y elegancia de la presentación tipográfica.—J. M. D.

MAX RAST, *Welt und Gott, Philosophische Gotteslehre.*—Verlag Herder (Freiburg im Breisgau, 1952) VII-211.

Se ha dicho del hombre moderno que no solamente es un hombre sin Dios, sino que es, además, incapaz de Dios. Como advierte Rast en el prólogo de esta obra, Dios parece no significa nada, al menos de hecho, en la vida práctica de millones de contemporáneos nuestros, y para otros se ha convertido en enemigo, contra el que combaten por todos los medios posibles. De ahí que el cristiano, embebido a la continua en este ambiente ateo y teófobo, tiene más necesidad que nunca de darse a sí mismo y a los demás, una explicación clara de su fe en Dios, y de los fundamentos que la sostienen.

Para satisfacer a estas exigencias ha escrito Rast este libro, en el que a la doctrina sólida y segura de los tratados escolásticos tradicionales ha añadido las modernas conquistas científicas, con las que, la psicología o la historia o la etnología han enriquecido y confirmado nuestros conocimientos naturales sobre Dios.

De igual manera, además de las dificultades acostumbradas contra la existencia o determinados atributos divinos, se encuentran también otras tomadas de la peculiar problemática de nuestros días. Esto le da al libro novedad y atractivo.

Por lo demás, el autor sigue el orden clásico de las teologías naturales, discurriendo primero sobre la existencia de Dios, después sobre su esencia y atributos, que va recorriendo uno a uno, y, por último, sobre los problemas que el mundo presenta respecto de Dios, tales como la creación, el mal, la providencia, el milagro, etc.

El primer tratado de la existencia de Dios, lo empieza planteándose el origen de la idea de Dios, idea que está tan por encima de lo que ven los sentidos y toca la experiencia. Y después de pasar revista a las soluciones no satisfactorias: la teoría de la ilusión (Feuerbach, Nietzsche), la del camino intuitivo (Scheler, fenomenólogos, iluministas y ontologistas), la del sentimiento (R. Otto y modernistas), la de la revelación (teología dialéctica), expone Rast la solución positiva, considerando los múltiples caminos por los cuales la idea de Dios puede ser sugerida al hombre, tales como las vivencias de contingencia, infinitud, armonía y conciencia moral, demostrando al mismo tiempo el fundamento metafísico que esos estados psicológicos encierran, y cómo de ellos, por medio de la abstracción formal, puede uno elevarse a conclusiones sobresensibles y hasta al mismo Dios.

Supuesta esta introducción psicológica, sigue la tarea de probar científicamente la existencia de Dios, exponiendo con precisión y justeza cada una de las pruebas tradicionales: por los contingentes, por los grados de perfección, la prueba teleológica, la ideológica, la ética, y, por último, en plan de discusión, la ontológica.

Es, pues, esta teología natural en cuanto a su estructura, un tratado clásico y tradicional; pero su lectura sugiere especial interés por el enfoque moder-

no de cada cuestión, por las alusiones breves, pero exactas y frecuentes, a las teorías científicas actuales relacionadas con el problema de Dios, y también por la mitigación de la forma silogística de los libros de texto ordinarios.—González Caminero, S. I.

Coreth, Emerich, S. I., *Das dialektische Sein in Hegels Logik.*—Verlag Herder, Wollzeile, 33 (Wien, 1952) 192, cms. 23/15.

Durante cincuenta años estuvo vigente el idealismo alemán: desde 1781, año de la publicación de la «Crítica de la razón pura», de Kant, hasta 1831, año de la muerte de Hegel. Después, siguió una caída en barrena, y durante varios decenios estuvieron inaccesibles todas las subidas a la metafísica. Hegel fué transformado en materialista por una fracción de sus discípulos, y Kant, unilateralmente entendido, fué proclamado padre del positivismo.

A principios de siglo, empezó a surgir un movimiento filosófico, que, si bien con demasiada lentitud, ha superado el criticismo y sujetivismo postkantiano. La pregunta acerca del ser, conforme a la tradición clásica, apareció de nuevo en el fondo y en el primer plano del pensar filosófico.

En este cuadro histórico hay que incluir la vuelta a Hegel («Wende zu Hegel») de la que tanto se ha hablado en Alemania, sobre todo en el centenario del filósofo (1931).

El interés por Hegel trajo también consigo un resurgimiento del sistema hegeliano, al cual—además de las nuevas ediciones de las obras de Hegel preparadas por Georg Lasson y Hermann Glockner—contribuyeron los estudios de Richard Kroner «Von Kant bis Hegel», y de Nicolai Hartmann «Die philosophie des deutschen Idealismus».

En todas estas obras resalta una característica común: la interpretación realística de Hegel. Contra el juicio que hasta ahora se tenía de Hegel, estos autores acentúan la concreta cercanía de la vida y de la realidad que resplandece en su pensamiento. Kroner y Hartmann coinciden—con muchos otros—en la persuasión de que el pensamiento de Hegel tiene un carácter empírico y de que en él se trata realmente de una forma de «intelligibler Erfahrung». Así, pues, la vuelta a Hegel es también una vuelta en la explicación del mismo Hegel: la vuelta del Hegel puramente idealista al Hegel realista.

Con esto se plantea un problema que es de gran importancia para entender a Hegel: ¿Qué posición ocupa el ser en el sistema idealista de Hegel, hasta qué punto es Ontología su Lógica?

E. Coreth, después de aludir al punto de vista de N. Hartmann, expone también el suyo, que abarca los puntos siguientes: a) Hay en Hegel una metafísica del ser junto a una metafísica del espíritu en unidad dialéctica de contradicción; b) Los hegelianos de izquierda tendieron a explicar a Hegel unilateralmente, pero no por el lado de la metafísica de la idea, sino por el lado de la metafísica del ser. Iba resultando, pues, un Hegel exclusivemente realista. c) La izquierda de la izquierda (Feuerbach, Marx, Engels), le convirtió pronto en realista materialista, desarrollando conceptos y principios, que, aunque unilaterales, arrancan del mismo sistema hegeliano.

Estas son las proposiciones que con gran agudeza y claridad va desarrollando Coreth en su interesante estudio.—González Caminero, S. I.

LIPPERT, PETER, S. J., *Cartas a un Convento*. Trad. española de L. M. Mendizábal, S. J.—Edit. Herder (Barcelona, 1952) 209, cms. 20/13.

Cualquier síntesis que intente hacerse de este libro, resulta pobre y deficiente. En forma de cartas a un joven religioso, en perfecto estilo epistolar, el P. Lippert ha condensado, de manera riquísima, todo un tesoro de experiencia ascética, de conocimiento de los hombres, de las situaciones, de los problemas. Sin la acezante problemática de «El hombre Job», ni su estilo elevado, no puede decirse que contenga menos caudal de humanidad y de vida que éste. La experiencia (contra lo que quieren hacernos creer algunos) no la dan sólo los años ni las situaciones: se necesita, sobre todo, una *capacidad de experiencia*, que Lippert tuvo eminentemente; y para darla a los demás, una especial valentía en abordar los problemas, y en saber decirlos y resolverlos. Todo esto lo tiene este libro, especialmente sobre los problemas más íntimos de la vida religiosa.

La traducción ha conseguido, además de exactitud y claridad, que hable Lippert en castellano, lo cual, sólo por sí, es una gran alabanza.—F. A.

TRENS, MANUEL, PBRO., *Las custodias españolas*.—Editorial Litúrgica Española (Barcelona, 1952) 104 láminas, cms 25/17.

Un magnífico libro, como digno recuerdo de un magnífico Congreso Eucarístico. El Dr. Trens, tan conocido ya por su erudición y su fino sentido artístico, ha trazado una historia de la Fiesta del Corpus, sobria y completa, y un estudio sistemático de las Custodias españolas reproducidas en el libro.

El material sagrado reunido en la «Exposición de Arte antiguo», quizás por única vez en la Historia, para el Congreso Eucarístico, ha quedado así archivado para todos los devotos del Arte y de la Eucaristía.

Ciento cuatro láminas, admirables en su reproducción, son el valioso tesoro gráfico del libro. Felicitamos al Dr. Trens y a la Editorial Litúrgica Española, por su espléndida y generosa iniciativa. Y el libro solo se recomienda, para el cristiano, para el artista, para todo el que conserve alguna sensibilidad para el arte y aprecie este tesoro inapreciable de España.—F. A.

D'ELIA ANTONII, S. J., *Latinarum Litterarum Historia*.—M. D'Auria edit. Pontif. (Napoli, 1952) 306, cms. 20/13.

Bastaría recorrer el índice para ver que es una Historia completa, desde los orígenes de la Literatura latina hasta el siglo VI p. Ch. Dentro de su carácter manual, sitúa perfectamente al autor en su época, y da noticia completa y exacta de su obra y su significación.

Dos cosas, entre otras, me merecen alabanza: la insistencia en dominar el panorama completo de la Literatura latina, contra la estrechez de encerrarse en dos o tres autores, todo lo *aúreos* que se quiera, pero que no son la literatura latina, ni tampoco maestros infalibles en todo. Y, en segundo lugar, hay que alabar el latín del autor, tan exacto, tan expresivo, tan ceñido a su idea y tan elegante, como de un perfecto humanista.—F. A.

BRAMBILA, DAVID, S. J., *Gramática Rarámuri.* Colab. de JOSÉ VERGARA, S. J. —Edit. Buena Prensa (Méjico, 1953) 644, cms. 23/17.

En un sobrio Prólogo nos dice el autor, P. Brambila, que ha trabajado durante diez años, con paciente búsqueda y concienzuda comprobación directa, de la boca misma de los indígenas, en elaborar esta Gramática.

Su mismo volumen nos está diciendo que debe ser completa. Pero el asombro crece cuando recorremos las 15 páginas de índice, que abarca: nociones de Fonética, Morfología, Sintaxis, y casi una Semántica. Cada capítulo, acompañado de fraseología, y, a veces, de una pequeña Antología. El criterio seguido, nos advierte el autor, ha sido más bien científico que práctico. Es más una gramática completa y estructurada que una gramática para aprender el rarámuri. Por eso tiene un interés único para quienes se interesan por la Lingüística y la Filología. Asombra verdaderamente (y el autor ve la necesidad de prevenir esta objeción), que un pueblo tan primitivo haya sido capaz de forjar una lengua tan rica y expresiva.

Tómese, por ejemplo, en la última parte de la Gramática, una raíz cualquiera, y nos quedamos admirados de su fecundidad increíble en producir derivados.

El P. Brambila y sus colaboradores pueden estar satisfechos de su obra, y esperar el premio de Aquel por cuya gloria han trabajado, para bien de sus queridos indios.—F. A.

CHARMOT, F., S. J., *La pedagogía de los Jesuítas.* Traducción del francés por el P. Francisco Segura, S. J.—Editorial «Sapientia». S. A. de edic. (Madrid, 1952) 415.

Si, por pura curiosidad, un aficionado a los estudios pedagógicos pasa su vista por el índice de esta obra, irremisiblemente y a la primera oportunidad, leerá todo el libro, y el leerlo no ha de pesarle. Y esto porque el ámbito del mismo va desde la vocación y formación del educador hasta la meta que debe alcanzar: la formación plena del alumno en un humanismo integral que lo haga buen cristiano y hombre de sólida cultura. El método es el típico del famoso *ratio studiorum,* que, basado en la misma naturaleza del hombre, todavía hoy se adapta a las modernas generaciones con eficacia nunca superada.

Entre las cuatro partes de que consta el libro preferimos, como la más acabada y profunda la tercera, con sus capítulos sobre *el arte de pensar... de instruirse... sentir... profundizar... escribir... hablar...* No podíamos esperar menos del autor del *Humanismo integral* y de *La cabeza bien formada,* como de tantas otras obras relacionadas con la pedagogía e impregnadas de los métodos de la Compañía.

«Sapientia» entró bien, con este libro, en el mundo de las ediciones.—I. G., S. J.

FRANCISCO JAVIER, SAN, *Cartas y avisos espirituales.* Edición prologada y dirigida por el R. P. Fernando María Moreno, S. J.—Editorial «Sapientia», S. A. de edic. (Madrid, 1952) XXXVIII-560.

El contenido del libro no necesita ponderación, ya que se trata de las cartas del apóstol de oriente San Francisco Javier, las cuales, en sentir de Araoz,

hicieron tanto bien en Europa como la predicación del apóstol en las Indias. Pero queremos destacar tres puntos que avalan notablemente esa edición de «Sapientia»: el Prólogo enjundioso y orientador del P. Fernando M. Moreno; las notas preliminares a cada una de las cartas; y los dos índices que, amén del general, coronan el volumen: el índice analítico que resume magníficamente cada escrito del Santo, y el índice ascético, que ayuda en gran manera a abarcar de una sola mirada cuanto el Santo sentía y escribió sobre las principales materias relacionadas con la vida espiritual.

Constituye este libro el mejor homenaje a San Francisco Javier en el cuarto centenario de su muerte, y no dudamos que, por sus páginas, el Divino Impaciente seguirá sembrando ansias apostólicas en el corazón de sus lectores.—I. G., S. J.

MORENO NIETO, LUIS, *La Custodia del Congreso Eucarístico de Barcelona.*—Ediciones Sígueme (Salamanca, 1952) 45.

España Eucarística [Varios autores].—Ediciones Sígueme, Sacerdotes Operarios (Salamanca, 1952) 459.

Con ocasión del Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona, Ediciones *Sígueme* publicaron varias obras eucarísticas, de las cuales presentamos dos, bien distintas, a nuestros lectores.

La *Custodia del Congreso* es un opusculito en que se explica toda la historia de la Custodia de la Catedral de Toledo, que se usó en Barcelona en la Procesión Eucarística de final del Congreso. Es un librito interesante, que sin duda gustará a cuantos conocieron la valiosa joya de Arte.

España Eucarística es ya un volumen de bellísima presentación, papel cuché, con numerosas reproducciones de obras de arte eucarístico, custodias, cuadros, templos, etc., en que se tocan más o menos casi todos los temas que de alguna manera han relacionado a España con la Eucaristía. Los autores de los diferentes trabajos son todas personas de competencia en la materia.

Se agrupan los trabajos en cuatro apartados: 1. *Pensamiento y vida Eucarística de España;* 2. *Hagiografía Eucarística española;* 3. *Perfil Eucarístico de la vida española;* 4. *Congreso en Barcelona.*

Bajo el primer epígrafe se trata de la Liturgia mozárabe; de la Eucaristía en los Padres españoles; del fervor eucarístico del clero español; de los Autos Sacramentales; de las custodias, pinturas eucarísticas del Museo de Barcelona; de las Instituciones eucarísticas españolas, y de los milagros eucarísticos en España; y finalmente, de los teólogos españoles y sus relaciones con la Eucaristía.

La hagiografía española eucarística abarca breves reseñas o perfiles eucarísticos de Sta. Teresa, San Ignacio de Loyola, B. Avila, B. Juan de Ribera, San Pascual Bailón, Dña. Teresa Enríquez la «Loca del Sacramento», San Antonio M.ª Claret, B. Rafaela del Sagrado Corazón, D. Manuel Domingo Sol.

Bajo el título de Perfil eucarístico de la vida española, se habla de las costumbres típicas españolas de llevar el Santo Viático a los enfermos, las procesiones del Corpus, la vida eucarística en los hogares, la España eucarís-

tica en Roma, la Eucaristía y la música, los Congresos Eucarísticos de España, etc.

Por último, se hace una breve reseña documental del Congreso Eusarístico Internacional de Barcelona.

El libro resulta muy interesante por su contenido, por sus ilustraciones y por el sentido de piedad y convicción eucarístico de que está impregnado. Es un bello recuerdo del Congreso Eucarístico Internacional celebrado en Barcelona.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

La Seda en la Liturgia. Exposición organizada por el Colegio del Arte Mayor de la Seda, de Barcelona, con ocasión del XXXV Congreso Eucarístico Internacional.—(Barcelona, 1952) 46-láms. XXXIV.

Entre las muchas maravillas que españoles y extranjeros contemplaron en Barcelona durante los días del Congreso Eucarístico Internacional, debe contarse la exposición organizada por el Colegio del Arte Mayor de la Seda. Dadas las dificultades que crea la traslación de tan delicados objetos, como son fragmentos, a veces muy deteriorados, de tela de seda antigua, o piezas completas, pero que fácilmente se estropean con el movimiento, no pudo organizarse un Museo o Exposición completa, pero sí fué lo suficientemente rica y variada para que los visitantes se formaran una idea de los tesoros de arte que el tejido de la seda tiene escondidos a la mayoría de los mortales, que los desconoce por completo.

Y téngase en cuenta, que los organizadores atendieron solamente a la seda puesta al servicio de la Iglesia o Liturgia.

Para que la iniciativa y trabajo realizado no desapareciera con la devolución de las prendas expuestas a sus respectivos museos, el Colegio del Arte Mayor de la Seda determinó imprimir un libro-catálogo de aquella Exposición. Y es el libro que recensionamos, lujosamente presentado, y redactado con precisión científica muy plausible. En 46 páginas se reseñan las 145 piezas que embellecían la Exposición, y 34 láminas (dos en colores, y varias dobles) ilustran la obra, haciéndola más apreciable.

Este libro es de mucha utilidad para el estudio de los ornamentos litúrgicos, por las ilustraciones y por la misma recensión de los diferentes objetos expuestos, que sirven de guía al liturgista que quiera investigar sobre el origen, forma, materia, etc., de la indumentaria litúrgica.

Expresamos gustosos nuestra complacencia por la organización de la Exposición, no menos que por la iniciativa y ejecución de la impresión de este libro.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

PACIOS LÓPEZ, ANTONIO, M. S. C., *El Amor.* Premio Menéndez Pelayo, 1952. —José Janés, edit. (Barcelona, 1952) 685.

El P. Pacios mereció el premio Menéndez y Pelayo, 1950, con lo que está patente su valor literario. Es, en efecto, maestro en el arte de escribir con sencillez, porque posee un gran corazón, que pone en su pluma y traslada a sus páginas. El tema del libro cuadra perfectamente al temperamento del autor, y éste es el hombre para escribir de tal tema.

Cuidadoso y estudiado en todos sus guarismos, ya en la primera página llama la atención que no se firma la dedicatoria con la acostumbrada rúbrica de *El Autor,* sino que un asterisco nos remite a una nota atildada al final de la página, en que nos dice que la dedicatoria la debe firmar cada lector. En ella nos habla de Dios Padre, de nuestros padres, del amor... Y el lector al final del libro, y aun antes, ciertamente, arrebatado por la vibrante y cálida escritura del P. Pacios, habrá firmado no una, sino mil veces aquella dedicatoria.

Desarrolla todos los temas del amor de Dios, principalmente los manifestados en la Redención en toda su amplitud, y en el Misterio Eucarístico. Muy bien fundado en la teología católica, el A. explica exactamente los problemas de la gracia, con todas sus excelencias, y no oculta los grandes misterios del Amor, que encierra su conciliación con la libertad humana. No dudamos en calificar este libro de verdadero tesoro de Amor, de despertador para muchas almas y de avivador del fuego que prenda ya en muchas. A todos es recomendable, y nadie lo leerá que no saque, como fruto, un más intenso amor a Dios Nuestro Señor.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

BORGONOVO, JUSTINO, M. O., *Manual ascético del Seminarista en vaciones.*

GILABERT, SERAFÍN, O. F. M., *El Reinado del Corazón de Jesús en nuestras almas. XXXIII meditaciones sobre el Sagrado Corazón de Jesús,* 2.ª ed.

POPPE, EDUARDO JUAN M.ª, PBRO., *La dirección espiritual de los niños.*

Modo Popular y Práctico de participar en la Santa Misa. Publicado bajo la dirección del Excmo. y Revmo. Sr. Dr. D. Juan Hervás, Obispo de Mallorca.—Edit. Luis Gili (Barcelona, 1952) 285, 240, 77 y 32.

He aquí, salidos de la misma Editorial, cuatro libritos que honran a la Casa Gili, ya tan acreditada. Los Seminaristas, los Sacerdotes, los fieles en general, tienen cada uno su libro propio, que les será un útil compañero y guía orientador. El formato es pequeño—apto para llevarse en el bolsillo y leerse a ratos perdidos—, la letra pequeña pero clara. Se leen con gusto y, al mismo tiempo, con provecho. El Manual de Ascética del Seminarista, pueden leerlo también muchos jóvenes estudiantes, a quienes su lectura resultará muy aleccionadora y orientadora para el tiempo peligroso de los ocios escolares. También puede recomendarse a los Maestros y Maestras el libro del Pbro. Poppe, por cuanto mucho les corresponde a ellos de cuanto en él se dedica a los directores espirituales. En fin, deseamos que la Casa Luis Gili continúe lanzando al mercado libros tan formativos como éstos, que ofrezcan materia de seria lectura a las muchas almas que desean leer para aprender y formarse.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

REY-HERME, P.-A., *Mentalité «religieuse» et Perspective pédagogique.*—Editions Téqui, Rue Bonaparte, 82 (París, 1952) 120, cms. 18/20.

Algunos reparos haríamos al A. de este opúsculo, si ya él no nos ganara por la mano y saliera al paso en su prólogo a las objeciones que suscita. Su fin es poner en guardia a los educadores contra el peligro de que se deslicen

al campo de la pedagogía ciertos conceptos más o menos entrañados en la formación ascética y religiosa. Se dirige, pues, al educador religioso y señala algunas actitudes corrientes en muchas comunidades religiosas, donde tiene perfecta razón de ser, pero cuya trasposición a la práctica pedagógica llevaría consigo el tropezar más o menos gravemente con los imperativos actualmente reconocidos de la psicología de la infancia y de la adolescencia. Aunque, sólo de paso se citan algunos ejemplos, se ve en seguida que el autor no la emprende contra molinos de viento, sino contra abusos reales y aun frecuentes. Las nociones y conceptos en que con más frecuencia se producen esas indebidas interferencias son los de la obediencia, del silencio, de las manifestaciones de piedad, la renuncia de los afectos, la corrección fraterna, el anonimato y de lo que el autor llama «acronismo».

No es fácil decir si las apreciaciones del autor son aplicables del todo, o hasta qué punto, a la realidad pedagógica española. Pero nos parecen muy acertadas las dos conclusiones con que se cierra este opúsculo denso y razonado. Se requiere una actitud negativa de quien está sobre aviso contra la tentación de la facilidad. Porque existe un innegable parentesco entre la vida religiosa y la pedagogía tradicional, y el educador propenderá espontáneamente a utilizar frente al niño el marco y los métodos de su propia existencia. Una actitud positiva, también de humilde lealtad, frente a la necesidad de formarse. Porque si perspectiva religiosa y perspectiva educativa son cosas radicalmente diversas, el hecho de dominar la primera no conferirá ninguna especial competencia en la segunda, y por las mismas razones que cualquier otro educador, el religioso deberá aprender la técnica de su oficio. En sus líneas esenciales, este libro podrá ser de mucho provecho a aquellos a quienes se dirige.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

HERNÁNDEZ GARCÍA, EUSEBIO, S. J., *Guiones para un Cursillo práctico de dirección espiritual* (Burgos, 1954).—Un vol. de 334 págs., 16/23 cms.

Esta obra, cuya primera edición pública presentamos en estas líneas, constituye el volumen V de la «Serie ascético-mística» de publicaciones anejas a «Miscellanea Comillas». No pretende ser un tratado completo de Teología espiritual. Se trata de unos *Guiones* para que el alumno siga y pueda recordar después las explicaciones de clase; guiones de cursillos intensivos no sólo para alumnos que cursan la carrera eclesiástica, sino para todos aquellos que, empleados ya en el apostolado directo, desean sistematizar y perfeccionar sus conocimientos en el arte de llevar las almas a Dios. Van esencialmente enderezados a la *práctica de la dirección*. Aun en los capítulos referentes a la oración, es al Director a quien hablan los Guiones. Para el alma dirigida que desea entrar por el camino de la oración, ha escrito el mismo autor otro precioso librito titulado *¿Quieres aprender a orar?* (Comillas-Santander, 1950) editado ya por segunda vez en 1953.

Dado el fin práctico que persiguen, los Guiones prescinden de cuestiones puramente teóricas y de técnica especulativa (a pesar de ser el P. Hernández un especialista en estas materias), y suponen ya conocidos los principios generales de diversas ciencias, sobre los que descansa todo el edificio de la Teología espiritual. Por eso también la parte dedicada a la mística es eminentemente descriptiva. Precisamente este aspecto práctico es el que ofrece menos

relieve en los Manuales y el más necesario para el Director principiante. Mirando siempre a la utilidad de éste, expone brevemente el autor las materias fáciles y más conocidas, y desarrolla con amplitud las más difíciles y menos detalladas en otros libros.

Unas breves indicaciones comparativas ayudarán al lector a darse cuenta de lo que añaden estos Guiones a los Manuales hasta ahora publicados:

A) *Parte ascética.*—Es enteramente original el estudio sobre las formas naturales de contemplación mental (p. 112-118), y la descripción de la oración activa extraordinaria (p. 146-148). No se encuentran en otros Manuales las siguientes materias desarrolladas en los Guiones: señales personales para conocer la voluntad de Dios sobre cada alma (p. 6-9); grados del dominio en las pasiones y medios para ir llegando a cada uno de ellos (p. 14-16); estudio médico-psicológico de las penitencias corporales (p. 36-43). La exposición de cada uno de los grados de la oración mental activa ordinaria (cap. 11-16) se encuentra también en otros libros, pero no con el detalle y los pormenores de éste.

B) *Parte mística.*—Es enteramente original el estudio sobre la psicología interna de la noche del sentido (p. 166-168); sobre el número de los místicos, según S. Juan de la Cruz (p. 174-176); sobre la distinción de grados dentro del segundo estadio de la contemplación infusa, llamado unión transformante o matrimonio espiritual, con sus respectivas características (p. 177-181). Es también original el interesante estudio que hace el autor sobre la estructura del alma, según los místicos de la entroversión (p. 149-154). La descripción de los actos y estados místicos (c. 18), del conocimiento místico (c. 20), de la ligadura de las potencias (c. 21), sufrimientos místicos (c. 22), y de la luz purgativa (c. 23), se halla en los Guiones más concreta y pormenorizada que en otros libros similares.

C) *Discreción de espíritus* (p. 264-324).—Además de una mayor puntualización de la doctrina en general, son característicos de los Guiones: el discernimiento de los actos propios y de los influídos, el análisis de los elementos de la consolación y desolación, la determinación del modo con que cada espíritu trata a las almas según las disposiciones de cada una, el procedimiento que en sus engaños utiliza el mal espíritu transfigurado en ángel de luz.

El resto de la obra contiene también numerosas orientaciones y consejos prácticos de suma utilidad para el Director. Por todo lo cual los Guiones del Padre Hernández marcan un notable avance sobre los manuales hasta ahora publicados, en orden a la práctica de la dirección.—A. MORÁN, S. J.

CRONICA

Cuarto centenario de la Universidad Gregoriana (1553-1593)

Solemne ha sido la conmemoración del cuarto centenario de la Pontificia Universidad Gregoriana los días 13 al 18 de octubre. Fundado el Colegio Romano por San Ignacio de Loyola, en 1551, recibía a los dos años del Papa Julio III la autorización para establecer cursos de Filosofía y Teología, y tres años más tarde, Paulo IV le concedía la facultad de conferir grados académicos, en paridad con las grandes Universidades existentes de Bolonia, París, Salamanca, etc. La munificencia de Gregorio XIII, quien en 1583 inauguraba el grandioso edificio, aún hoy llamado Colegio Romano, dió origen al título de Universidad Gregoriana, taxativamente reconocido y confirmado por León XII al devolverla a la Compañía de Jesús restablecida. Expulsada de su antigua sede en 1870, tuvo que refugiarse en el Palacio Borromeo, hasta que con el apoyo de Pío XI se construyó el nuevo local de la Piazza Pilotta. Publicada la Constitución «Deus scientiarum Dominus», la declaró el mismo Papa Universidad Pontificia, asociándola el Instituto Bíblico y el Instituto Oriental.

A la invitación de la Universidad Gregoriana a los demás centros de estudios superiores, principalmente eclesiásticos, han respondido éstos con nutrida y selecta representación, que ha dado a la celebración centenaria un carácter ecuménico. Bien se mostró en la larga lista de mensajes de Universidades y centros de estudios de todo el mundo, y en las alocuciones gratulatorias que en nombre de todos pronunciaron los delegados de las Universidades de Bolonia, París y Salamanca.

Las solemnidades religiosas y académicas han realzado la idea de San Ignacio, fundar un centro de estudios eclesiásticos para la formación de clero escogido de todas las partes del mundo, junto a la cátedra de San Pedro y bajo su inmediata inspiración y vigilancia. Este fué el tema fundamental de la elocuente peroración de acción de gracias de Mons. Carlos Confalonieri, Secretario de la S. Congregación de Seminarios y Universidades de estudios, en el templo del Gesù, junto a la tumba del Santo fundador; el mismo tema glosó el Cardenal José Siri en el magnífico discurso histórico, punto central del acto académico celebrado en el Palazzo Pio; y, sobre todo, esta misma idea desarrolló S. S. el Papa Pío XII en los dos augustos documentos con que se dignó asociarse a la celebración, la carta previa al P. Pedro M. Abellán, Rector de la Universidad, y la alocución pronunciada en la solemne audiencia concedida a todos los participantes en la grande aula de las bendiciones de la Basílica Vaticana.

Fué acertada idea de los organizadores de las fiestas conmemorativas: señalar como centro de ellas la celebración de un Congreso científico inter-

nacional de las cinco Facultades que integran la Universidad. Temas de actualidad de cada una de las disciplinas fueron desarrollados en relaciones o ponencias por eminentes profesores previamente invitados; a la discusión seguía la lectura en resumen de las comunicaciones enviadas por los congresistas presentes. Fueron las comunicaciones numerosas, y la publicación de las Actas del Congreso nos dará un florilegio de interesantes contribuciones a la ciencia eclesiástica actual.

En la imposibilidad de dar en esta breve crónica una idea menos vaga de lo que fué el Congreso, y para evitar puntos de vista subjetivos e injustas pretericiones, bastará para resaltar su importancia presentar una lista de los temas y de sus ponentes.

SECCIÓN TEOLÓGICA.—*El método teológico*: P. Miguel Browne, O. P., Maestro del Sacro Palacio. *El progreso de la Eclesiología:* P. Timoteo Zapelena, S. I., Profesor de la Gregoriana. *Los diversos sentidos de la Sagrada Escritura*: P. Anastasio Miller, O. S. B., Secretario de la Comisión Bíblica. *Evolución posttridentina y estado actual de la Mariología*: P. Carlos Balić, O. F. M., Profesor del Antonianum. *Problemas metafísicos, psicológicos y teológicos de la moderna conciencia cristiana*: P. Francisco Hürth, S. I., Profesor de la Gregoriana.

SECCIÓN DE DERECHO CANÓNICO.—*La personalidad moral en el C. I. C.*: P. Gommaro Michiels, O. F. M., Profesor de la Universidad de Lublín. *La condición en el consentimiento matrimonial*: R. D. Dino Staffa, Auditor de la Rota Romana. *Nuevas formas de las causas pías*: P. Ramón Bidagor, S. I., Decano de la Facultad en la Universidad Gregoriana. *Relaciones entre la potestad administrativa y la judicial en el Derecho Canónico*: R. Sr. Nicolás Mörsdorf, Director del Instituto de Derecho Canónico en la Universidad de Munich.

SECCIÓN FILOSÓFICA.—*El carácter especial de la prueba de la existencia de Dios*: Mons. Luis de Raeymaeker, Presidente del Instituto Superior de Filosofía en la Universidad de Lovaina. *Aportaciones posibles del existencialismo al estudio de la Metafísica*: P. Novato Picard, O. F. M., Profesor del Antonianum. *Problemas gnoseológicos que suscitan en Cosmología los hechos de las ciencias positivas*: P. Beda Thum, O. S. B., Profesor en Salzburgo y en el Anselmianum.

SECCIÓN DE HISTORIA ECLESIÁSTICA.—*Las ciencias auxiliares y la Historia de la Iglesia antigua*: la Arqueología: Sr. Enrique Josi, Profesor en el Instituto de Arqueología cristiana; *la Epigrafía*: R. Dr. D. José Vives, Secretario de Balmesiana. *El Sacerdocio y el Imperio en las nuevas investigaciones sobre los Decretistas y los Teólogos de los s. XII y XIII*: P. Alfonso Stickler S. D. B., Profesor del Ateneo Salesiano de Turín y R. D. Miguel Maccarrone, Profesor del Lateranense. *El Humanismo y la «Ratio Studiorum, S. I.» en su aspecto literario-filosófico y pedagógico*: Sr. José Toffanin, Profesor de la Universidad de Nápoles, y P. Francisco de Dainville, S. I. (París). *Consideraciones históricas sobre la naturaleza del Jansenismo:* P. Luciano Ceyssens, O. F. M., Profesor del Antonianum. *El Jansenismo en Italia*: Sr. Alberto M. Ghisalberti, Profesor de la Universidad de Roma.

SECCIÓN MISIONOLÓGICA.— *Las Ordenes contemplativas entre los infieles:* Rmo. P. Gabriel Sortais, Abad General O. C. S. O ; *La mente apostólica de S. Francisco Javier comparada con los recientes documentos misionales*

de la Santa Sede: P. Enrique Kroes, Asistente General S. V. D.; *Actividad misional de nuestra edad en las diversas regiones del orbe:* presentó el tema el P. Eduardo Murphy, S. I., Profesor en Weston, y se leyeron datos de Estados Unidos, Austria, Bélgica, Colombia, Francia, Alemania, España, Italia, Portugal, México y Holanda.

Perenne memorial del cuarto centenario de la Universidad Gregoriana será la alocución de S. S. en la audiencia del día 17, importantísima por las direcciones doctrinales y pedagógicas que contiene. Su texto no puede faltar en nuestra Revista. Lo damos a continuación en traducción del Oficio de prensa del Vaticano.

José M.ª Dalmau, S. I.

Alocución de S. S. el Papa Pío XII en el IV Centenario de la Fundación de la Pontificia Universidad Gregoriana, 17 de octubre de 1953.

Nuestro corazón se llena de gozo al ver en este día fausto y feliz reunidos ante Nos a vosotros, padres purpurados, venerables hermanos y amados hijos. Con especial benevolencia os saludamos a vosotros, profesores y alumnos de nuestra Universidad Gregoriana, que con alegre y piadosa premura os habéis congregado aquí bajo la guía de quienes dirigen vuestros estudios sagrados, el Cardenal perfecto de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, gran canciller, el prepósito general de la Compañía de Jesús, vice-gran canciller, y vuestro insigne y diligente rector. Saludamos a los numerosos Obispos y sacerdotes de ambos cleros que en un tiempo fueron alumnos de vuestro ateneo y forman hoy su espléndida corona, a los representantes de los otros institutos y universidades y a los demás dignísimos huéspedes aquí presentes. Os habéis reunido gozosos aquí en Roma para celebrar el IV Centenario de la Fundación de la Universidad Gregoriana, y en vuestros rostros y miradas vemos reflejado el deseo de verla ensalzada por Nos y de que nuestra palabra contribuya a infundirle nuevos ánimos y alientos para continuar su gloriosa tradición.

No creemos apartarnos de la verdad al afirmar que en los últimos decenios se ha realizado, perfecta y enteramente, el ideal que acariciaba San Ignacio cuando se decidió a fundar el Colegio Romano. Lo que él anhelaba, lo que quería él, era atraer aquí la ciudadela de la Iglesia, a jóvenes venidos de todas las partes del mundo, para que una vez sólidamente desarrollado su espíritu y afianzada su virtud, volviesen a sus respectivos países, como sacerdotes de Cristo y apóstoles del Evangelio.

Lo que en la época de San Ignacio, y por mucho tiempo después, no fué posible obtener, por la dificultad de los viajes y otros impedimentos, hoy, gracias a Dios, se ha logrado felizmente. Cincuenta y ocho naciones y Estados de los cinco continentes, han enviado a esta ciudad la esperanza de su clero. En ella adquieren con plenitud, en la más pura fuente, todo el conocimiento de los principios filosóficos, los tesoros de la verdad revelada, las riquezas de

la fe católica; estudian profundamente la estructura de la Iglesia de Cristo, su vida, su desarrollo, los peligros y obstáculos que se interceptan en su camino; estudian la historia de la Iglesia, su derecho, la manera cómo el Reino de Cristo se fué extendiendo por todo el mundo en el pasado y cómo se ha de propagar actualmente por medio de las Misiones; finalmente, reciben la formación propia de valerosos e íntegros ministros de Dios, que les hará sentir con la Iglesia, y consagrarse a la causa de Cristo hasta el último aliento de su vida.

El Colegio Romano o Universidad Gregoriana, con razón se ha conciliado siempre la benevolencia y favor de los Romanos Pontífices. Sería demasiado largo el recordar a todos los Papas que, de una manera especial, la favorecieron.

Séanos, con todo, lícito recordar honoríficamente en la presente ocasión, siquiera a algunos de ellos: a Julio III y Paulo IV, que elevaron el Colegio Romano a la dignidad de Escuela de Filosofía y Teología; a Gregorio XIII, que, por su amplísima liberalidad, se hizo acreedor a una especial gratitud de vuestra institución, a la que justamente legó su nombre y de la que es considerado como padre.

Tampoco se puede pasar en silencio a Benedicto XIV, que trataba familiarmente con algunos de sus profesores, como Rogerio Boscovich, y que en unión de ellos buscaba una más estrecha armonía entre las ciencias experimentales, y la filosofía y la teología especulativa; a León XII, que confió la administración del Colegio Romano a la Compañía de Jesús, restablecida, y le dió el nuevo nombre de Universidad Gregoriana. Los Soberanos Pontífices de los siglos XIX y XX le han prodigado tantas y tan significativas muestras de benevolencia, que Nos creeríamos cometer una injusticia si en este punto antepusiésemos unos a otros.

Por lo que concierne a la Filosofía y Teología, vuestro Instituto, en sus principios por espacio de medio siglo, floreció con tal abundancia de maestros y doctores de fama, que, con razón, pudo ser llamada aquella época, su edad de oro. Pero esto no resta nada a la gloria de los siglos siguientes, porque los prepósitos generales de la Compañía de Jesús en todos los tiempos, hasta el presente, se han esforzado en proveerla de peritos y óptimos profesores.

Alabamos el método escolástico en uso entre vosotros, método que no se nos oculta es a menudo descuidado y despreciado en otras partes. Para que estos tales desistan de su incuria y desprecio, recuerden cuán frecuentemente los Sumos Pontífices han recomendado y exhortado que en las clases de Filosofía y Teología se conserve siempre en honor de dicho método.

El fin que se propone el método escolástico, a saber, el que la razón humana considere las verdades reveladas por Dios y sus ayudas filosóficas, precisando las ideas en ellas contenidas y presentando los argumentos en que sólidamente se funda su certeza, y que además resuelva las objeciones y trate de coordinar, apropiada y armoniosamente, todas las verdades, tanto las naturales metafísicas, como las reveladas sobrenaturales, ha sido siempre y lo es aún el objeto cierto y constante de la Filosofía y Teología. No hay que imaginar que todos pueden adquirir el conocimiento de los misterios de la fe y de sus supuestos filosóficos, de manera que nuestro entendimiento los penetre fácil y como espontáneamente, sin que sea necesario aplicarse con estudio prolongado y método conveniente, reflexión y meditación.

Y no temáis que los estudios especulativos perjudiquen a las llamadas ciencias positivas, especialmente a la teología positiva. No hay oposición entre unas y otras; más aún, tanto más seguramente procederán los estudios especulativos cuanto más sólidamente vayan fundados en las ciencias positivas. Os sirvan de ejemplo el mismo Doctor Angélico, apasionado siempre de los conocimientos positivos, y entre los profesores de vuestro antiguo Colegio, Francisco Suárez, a quien justamente hay que tener por uno de los más ilustres teólogos, después de Santo Tomás, y modernamente—séanos lícito recordar, al menos uno—, el Cardenal Juan Bautista Franzelin, que cultivó con celo ambos géneros de estudios y los unificó admirablemente.

Vuestro mismo plan de estudios y vuestros programas anuales contienen muchas cuestiones positivas, utilísimas a los sacerdotes de nuestro tiempo; y lo que es más importante, vuestros tratados dogmáticos conceden un puesto principal a la teología positiva; y, ¡ojalá florezca y aumente entre vosotros el estudio de los Santos Padres y de los escritores eclesiásticos!

En cuanto a vuestros estudios y a vuestro apostolado, no hay que mezclar, sin distinción, la doctrina católica y las verdades naturales relacionadas con ella y aceptadas por todos los católicos, con los esfuerzos hechos por los eruditos para explicarlas, ni con los elementos propios y las razones peculiares en que se diferencian los diversos sistemas filosóficos y teológicos que se encuentran en la Iglesia; ni hay que proceder nunca como si la predicación y la instrucción religiosa hubiese de recibir de ellos su materia y depender de ellos. Ninguno de estos sistemas o métodos constituye una puerta para entrar en la Iglesia; mucho menos es lícito afirmar que sea la única puerta. Ni aun del más santo y más ilustre doctor, se ha valido nunca ni se vale ahora la Iglesia como de fuente original de verdad. Considera, sí, como grandes doctores, a Santo Tomás y a San Agustín, y les tributa grandes elogios; pero no tiene como infalibles, más que a los autores inspirados de la Sagrada Escritura. Porque la Iglesia, intérprete y guardiana de la Sagrada Escritura, por encargo divino, y depositaria de la Sagrada Tradición que en ella vive, es precisamente la puerta de salvación y es fuente de verdad para sí misma bajo la protección y guía del Espíritu Santo.

Los varios sistemas doctrinales permitidos por la Iglesia, tienen que convenir con todo lo que la filosofía antigua y la filosofía cristiana han reconocido desde los primeros tiempos de la Iglesia. Y ningún doctor ha expuesto tan clara, tan distinta, tan perfectamente estos conocimientos, tanto en su coherencia interna, como en su relación con las verdades de la fe y la espléndida armonía de estas mismas verdades; ninguno ha edificado con todos estos conocimientos una armazón tan proporcionada y tan sólida como Santo Tomás de Aquino. Lo expresó con frases escultóricas nuestro predecesor León XIII en estas palabras: «Distinguiendo claramente, como se debe, la razón de la fe, pero al mismo tiempo asociándolas mutuamente, cuidó de mantener los derechos y la dignidad de ambas; de suerte que, ni la razón humana, elevada a la cumbre con esas alas que Santo Tomás le había proporcionado, pueda ya casi subir más alto, ni la fe pueda casi esperar de la razón más numerosas ni más eficaces ayudas que las obtenidas por medio de Santo Tomás» [1].

Entre los conocimientos filosóficos que hemos brevemente indicado, con-

---

[1] Enc. *Aeterni Patris*, Leonis XIII Acta, ed. Romana, I (1881) p. 274.

viene contar, a manera de ejemplo, los que se refieren a la naturaleza de nuestro mismo conocer; al exacto concepto de la verdad; a los principios metafísicos fundados en la realidad y que son absolutos; a un Dios infinito, personal, creador de todas las cosas; a la naturaleza del hombre, la inmortalidad del alma, la dignidad de la persona, los deberes que la ley moral natural le muestra y le impone.

Pero no hay que enumerar entre estos conocimientos, que exigen el asentimiento cierto de la mente, las opiniones controvertidas por grandes comentadores e insignes discípulos de Santo Tomás, cuando se trata de la verdad «positiva» de la naturaleza. No hablamos de las teorías sobre que se discute, si pertenecen a la enseñanza del Doctor Angélico, o cómo hay que interpretarlas; pasamos asimismo en silencio, por tratarse de cosas caducas, lo que es simple consecuencia del conocimiento imperfecto y exiguo que tenían los antiguos en torno a la física, a la química, a la biología y a otras ciencias semejantes.

Que tal es el sentido del canon 1366, § 2 del Código de Derecho Canónico, en el cual se presenta a Santo Tomás como guía y maestro de todas las escuelas católicas, lo afirmó nuestro predecesor Pío XI, por estas palabras: «Tengan, pues, todos por inviolable la prescripción del Código de Derecho Canónico, según la cual los profesores deben dirigir los estudios de filosofía racional y de teología y la formación de sus discípulos conforme al método, a la doctrina y a los principios del Doctor Angélico y mantenerlos religiosamente; y de tal manera se atengan todos a esta norma, que puedan verdaderamente llamar maestro suyo a Santo Tomás. Pero ninguno exija de los otros más de lo que de todos exige la Iglesia madre y maestra común; pues en las materias en torno a las cuales discuten en las escuelas católicas los más insignes autores, no hay que prohibir a ninguno que abrace la opinión que le parezca más probable»[2].

De este modo, vuestros insignes autores y maestros juntaron maravillosamente una fidelidad constante al Sumo Doctor, con la libertad tan estimable para la investigación de las doctrinas, libertad que nuestros predecesores León XIII y los que le siguieron en la cátedra de Pedro han querido se conserve intacta.

Sea, pues, lícito a cada profesor, dentro de los límites arriba señalados, que no se deben franquear, adherirse a cualquiera de las escuelas que en la Iglesia han adquirido derecho de ciudadanía; pero con esta condición, que distinga bien las verdades que todos deben abrazar, de los rasgos y elementos peculiares de cada escuela, y que en su cátedra haga ver esta distinción, como corresponden a un maestro bien ponderado.

Y vamos ya a tratar de las demás disciplinas que se enseñan en la Universidad Gregoriana. Demos principio por la que últimamente ha comenzado a enseñarse, a saber, por el Instituto de Ciencias Sociales, agregado hace poco a la Facultad de Filosofía. Bien sabéis, amados hijos, la importancia que da la Iglesia al estudio de las cuestiones sociales y a su adecuada solución, si podemos esperarla, tanto que no dudamos en afirmar que la Santa Sede en ningún problema ha puesto últimamente más interés que en el de solucionar estas cuestiones. Por esto, paternalmente alabamos que se haya

---

[2] Litt. Encycl. *Studiorum Ducem*, 29 sept. 1923: A. A. S. 15 (1923) 324, 1.

fundado este Instituto, precisamente para que en él los sacerdotes y seminaristas, no exclusivamente, pero sí de un modo especial, se formen en la doctrina social. Ciertamente, examinando el método escolar de este Instituto, no podemos menos de felicitarnos de corazón y de tributar una justa alabanza al entusiasmo con que ha comenzado y a la abundancia de doctrina que derrama sobre sus alumnos.

Este Instituto se ha tomado la tarea de enseñar la doctrina social de la Iglesia, cuyos puntos principales están en los documentos de la Sede Apostólica, es decir, en las encíclicas, alocuciones y epístolas de los Pontífices. A este propósito, han surgido varias escuelas relativas a las cuestiones sociales, que han explanado, desarrollado y sistematizado los documentos pontificios. Hecho que nos parece razonable. Lo que no se ha podido evitar, es que al aplicar los principios y deducir las consecuencias, unas procediesen de un modo y otras de otro, dando lugar, no pocas veces, a grandes diferencias entre sí. Por esto, también aquí, hay que procurar, como dijimos de la doctrina de la fe y escuelas teológicas, que la verdadera y genuina doctrina social de la Iglesia no se confunda con las diversas opiniones propias de cada escuela; son dos cosas que siempre hay que distinguir muy bien.

A la parte teológica pertenecen también las Facultades de Derecho Canónico, Historia Eclesiástica y Misionología.

Y viniendo a tratar del Derecho Canónico, con gusto recordamos los tiempos en que, como alumno y luego como recién ordenado sacerdote, nos dedicamos especialmente a estos estudios, y también cuando, llamados a colaborar en la redacción del Código de Derecho Canónico, consagramos a su estudio largos años. Con esta ocasión, no podemos pasar en silencio al preclarísimo profesor durante muchos años de vuestra Universidad, y asimismo general de la Compañía de Jesús, Francisco Javier Wernz, con quien entonces hubimos de tratar muchas veces de cuestiones jurídicas, y fué en su tiempo uno de los más eminentes maestros de esta disciplina. Aleccionados, pues, por una larga experiencia, dos cosas queremos recomendaros: una, se refiere al modo de adquirir un exacto conocimiento del Derecho Canónico, y, la otra, al modo de ejercitar el ministerio sacerdotal.

¿Qué es lo que un alumno de Derecho Canónico debe hacer para penetrarlo a fondo? Ante todo, debe saber bien el sistema del derecho vigente, de modo que conozca profundamente las normas universales en su sentido «positivo» y «especulativo»; porque en manera alguna puede llamarse perito en Derecho Canónico el que, por muy ejercitado que esté en interpretar cánones, no haya profundizado en los principios y sus mutuas relaciones. Y tengo que alabaros, porque ponéis mucho empeño en hacerlo y fomentarlo.

Nos complacemos en añadir que otro tanto se puede decir del estudio de la teología moral. Esta, como bien sabéis, en vuestra Universidad, desde sus principios se cultiva con particular esmero, siguiendo el ejemplo del Cardenal Juan de Lugo, profesor algún tiempo del Colegio Romano, quien supo juntar de manera admirable la doctrina «especulativa» con las aplicaciones de la doctrina «positiva». Seguid, pues, como venís haciéndolo perfectamente, ayudados de todos los recursos que prestan así las ciencias jurídicas como las recientes investigaciones, proponiendo y explanando con precisión, con fidelidad y con razones acomodadas a nuestros días, las verdades morales divinas, naturales y «positivas» a los hombres de hoy, que no sólo peligran en sus costumbres, sino que dudan de los mismos principios morales.

Después, quien pretende adentrarse en el conocimiento de la ciencia jurí-

dica, conviene que pase al estudio de la historia del derecho, el cual ayuda sobremanera, para darse cuenta con prontitud del problema jurídico, de modo que sepa cuál fué el pensamiento de los juristas sobre las instituciones jurídicas, como también su origen, progreso y sus transformaciones, y con esto, sea capaz de comparar entre sí los diversos sistemas jurídicos. Finalmente, hay que completar el estudio teórico con el conocimiento del uso y práctica del derecho, para lo cual pueden servir mucho vuestros «ejercicios», tanto más que aquí en Roma hay, como en ninguna parte, ocasión de asistir a los estudios que se tienen en los oficios de la Santa Sede.

Al ponderar la naturaleza de sus obligaciones, el perito en Derecho Canónico ha de tener la persuasión de que, como todas las cosas de la Iglesia, también el Derecho Canónico pretende el bien de las almas, de modo que los hombres, con la protección y autoridad de las leyes, posean la verdad y la gracia de Jesucristo, y con ellas vivan, crezcan y mueran santa, pía y fielmente. Sea que administre las cosas eclesiásticas, sea que haga de juez, sea que ayude con su consejo a los ministros de Dios o a los fieles, piense asiduamente que le pedirán cuenta de la salvación de las almas, a quienes pudo ayudar pero también dañar mucho. Por consiguiente, como la clase de derecho debe preceder al ejercicio del apostolado, conviene en gran manera que, para ejercitarlo fructuosamente, prepare con tanta diligencia como severidad a los alumnos que en ella están adquiriendo el conocimiento de las leyes sagradas.

Con gran complacencia nuestra hemos visto los importantes progresos que el estudio de la Historia eclesiástica ha hecho en vuestra Universidad, hasta constituir Facultad propia, y la Facultad de Misionología, que la completa con sus investigaciones sobre las Misiones sagradas y con publicaciones insignes de etnología, sinología e islamismo.

Al estudiar la historia de la Iglesia, uno de los principales fines que os proponéis es, sin duda, el que los alumnos se informen de los métodos críticos de investigación, de sus preceptos y del modo de aplicarlos. Y no es extraño, sino muy laudable, que a esto dediquéis vuestros esfuerzos, cuando tenéis a la vista tantos ilustres ejemplos que en ello os han precedido. ¡Con cuánto interés y provecho los institutos históricos e investigadores insignes, aun los no católicos, principalmente después que se abrieron al público los archivos secretos del Vaticano, recogieron y publicaron tantos documentos allí conservados, que demuestran los trabajos y obras de la Iglesia en el decurso de las pasadas edades!

Frutos ubérrimos han producido también los institutos y los investigadores católicos que, siguiendo las huellas de los doctos benedictinos de San Mauro y de los bolandistas, insigne gloria de la Compañía de Jesús, han dedicado particular estudio a las disciplinas históricas.

Felicitamos, pues, a nuestra Universidad Gregoriana, que sigue estos preclaros ejemplos y que viene ejercitando a sus discípulos desde hace veinte años en estos estudios, enviándolos a menudo a la misma biblioteca y archivo vaticanos.

Estamos persuadidos que no hay medio más eficaz que el estudio de la historia de la Iglesia, para fomentar, perfeccionar y formar la fuerza y facultad del sentimiento eclesiástico, siempre que se tenga en su debida cuenta la moderación y la prudencia; sin insistir demasiado circunstanciadamente y más de lo que conviene en este o aquel particular suceso, sino que los detalles converjan al todo, lo negativo a lo positivo, lo grande y duradero se lo con-

sidere como grande y perpetuo, así como las cosas de menor importancia como cosas pasajeras y transitorias. Se debe tener presente, cosa que el respeto a la verdad exige, que la Iglesia, aunque se noten en ella los errores de los hombres, siempre es la Iglesia de Cristo, que es santa e infalible en el conservar y declarar el sagrado depósito de la fe y de la gracia celestial, en fin, que es «la Iglesia de Dios, que adquirió con su sangre»[3]. Como Dios es siempre grande y admirable en sus obras, se le debe considerar como tal, principalmente donde brilla su infinita caridad, donde se realiza la obra de la Redención superabundantemente; es decir, en la Iglesia católica. Seguid por los caminos que recorréis, repitiendo las palabras de San Pablo: «Gloria a Dios en la Iglesia y en Cristo Jesús»[4].

A vosotros principalmente, ya más avanzados en los años, recordamos con agrado aquellos profesores, que, como Luis Billot, por nombrar a uno entre tantos, con grande ánimo y fuerza de ingenio invitaban a los alumnos a amar los estudios sagrados y la dignidad amplísima del sacerdocio. Tales profesores deseamos para vuestros alumnos, y a aquellos que al presente os enseñan las ciencias les exhortamos con estas palabras.

De vuestra Universidad, durante siglos, han salido insignes varones que han honrado su nombre: santos y beatos en no escaso número, mártires esforzados, Prelados y sacerdotes que han brillado con la predicación del Evangelio, con la cura de almas, con la ciencia sagrada, con la formación de la juventud, con el magisterio y la defensa del derecho eclesiástico, con obras y palabras, con la pluma y con la acción vital, tanto en las tierras donde reina secular la fe católica, como en los países donde ha penetrado recientemente el Evangelio.

Todos ellos ardían en el fuego sagrado que abrasaba sus pechos y se manifestaba en tres modos: en el celo de la salvación de las almas, en el amor al estudio y al trabajo y en la continua oración y mortificación. Inflamados de este fuego celestial, se mostraron dispuestos y útiles al trabajo. Ahora, selectos y amadísimos jóvenes, conviene que os inflame el deseo de aprender; así puesta esta previa condición, no os faltarán las fuerzas para llevar a cabo obras egregias por Cristo y por la Iglesia.

Ante esta magnífica asamblea, damos gracias al Sumo y Eterno Dios por el desarrollo tan importante que durante cuatro siglos ha concedido al Colegio Romano o Universidad Gregoriana; y le consagramos el nuevo siglo que comienza, suplicándole quiera colmarlo con la efusión de los dones del Espíritu Santo; sobre los directores, profesores y alumnos todos de nuestro dilectísimo ateneo; sobre todos los que con sus oraciones y de otras maneras le ayudan, invocamos todos los bienes de Aquél que sólo es bueno y autor de todos los bienes. La virgen María, Madre de Dios, sede de la sabiduría y Madre del Amor hermoso, a cuya tutela y patrocinio os confiamos, os obtenga todo ello, con su maternal intercesión, de su Hijo, Señor nuestro Jesucristo.

Como testimonio de nuestra benevolencia y prenda de la gracia celestial que supera todo deseo, os damos con toda el alma la bendición apostólica.

---

[3] Act 20, 28.
[4] Eph 3, 21.

Las «Mélanges Martín Jugie»

La «Revue des Etudes Byzantines», publicada por el «Institut français d'Etudes Byzantines», de París, en su tomo XI (1953), acaba de dar a luz estas *Mélanges,* que son un Homenaje que diversos orientalistas dedican al P. Martin Jugie, A. A., en este tomo, con ocasión del cincuentenario de su sacerdocio, como lo indica la inscripción latina que encabeza el volumen. Sigue luego un artículo de V. Laurent, el director de la revista, que presenta la «obra científica del R. P. Martin Jugie», con su copiosa bibliografía, en la que se enumeran 256 trabajos de este ilustre orientalista, terminando con la larga mención de sus artículos aparecidos en «Catholicisme» (Encyclopédie G. Jacquemet) y en la Enciclopedia católica italiana. No nos es posible recorrer los 32 trabajos de este tomo, encabezados por una nota breve del Em. Cardenal Mercati, de interpretación de manuscritos origenistas, y que termina con el artículo de A. Wenger, sobre las homilías inéditas de Cosme Vestitor, sobre la dormición de la Virgen María. Daremos aquí una idea de los artículos que más nos han interesado.

El P. Carlos Balić, rector de la Universidad de San Antonio, de Roma, muestra claramente cómo los teólogos modernos de la Serbia ortodoxa, al negar rotundamente el dogma de la Inmaculada Concepción, se apartan de la verdadera tradición oriental. Ciro Giannelli presenta «los testimonios patrísticos griegos en favor de la aparición de Cristo resucitado a la Virgen María», aparición que no se menciona en los Evangelios. Muy erudito es el artículo del P. Mauricio Gordillo, S. I., vicepresidente del Pontificio Instituto Oriental, intitulado «La Mediación de María Virgen en la teología bizantina», muy oportuno en nuestros días, cuando algunos escritores griegos del cisma ortodoxo han escrito contra la doctrina católica de la Mediación universal de la Virgen María.

En el intrincado asunto del intruso Focio, presenta V. Grumel el texto griego o traducción de la carta del Papa Esteban V al emperador Basilio I, encontrada en el manuscrito sinaítico, de la cual se conocían sólo dos fragmentos latinos. Interesante es la noticia que nos da V. Laurent de «Un teólogo unionista de fines del siglo XIII: el metropolitano de Andrinópolis Teoctisto». Y no menos la que nos presenta el P. Raimundo J. Loenertz, O. P., sobre «San David de Tesalónica. Su vida, su culto, sus reliquias y sus imágenes».

Sobre «El dogma de Efeso», el P. Ignacio Ortiz de Urbina, S. I., presidente del Pontificio Instituto Oriental, hace resaltar que la principal decisión de este Concilio no fué meramente disciplinar, de deposición de Nestorio de su dignidad episcopal, sino la proclamación y definición de la Maternidad divina de María. En cambio, los capítulos o 12 anatematismos de S. Cirilo, sólo fueron aprobados en general. Mons. Pedro Parente trata del «Uso y significado del término *zeokinetos* en la controversia monotelita». Siguiendo su conocida opinión, quiere probar que, según la tradición patrística (contra lo que afirma Tixeront con otros), «la persona en general y la Persona del Verbo en particular, tienen una función hegemónica y motiva sobre la naturaleza humana [de Cristo]; el Verbo no es un simple principio de atribución, sino que es un verdadero principio agente (*quod*) de las acciones humanas». En esto quiere seguir al P. Jugie (DTC t. X, col. 2307-2323).

Finalmente, de gran interés resulta la nota de S. Salaville, en que advierte la coincidencia de expresión sobre la Mediación de María entre Teófanes de Nicea († 1381) y un buen número de escritores eclesiásticos latinos, escalonados entre los siglos XIII y XVI. Contrista el alma la siguiente nota del P. Tyszkiewicz, S. I., sobre «La tragedia de la Iglesia rusa», víctima primero del césaropapismo de los monarcas orientales y luego del ateísmo marxista.

Necrología

† R. P. ROMUALDO GALDOS, S. J. (1885-1953)

Su última clase antes de las vacaciones navideñas, el 22 de diciembre, pondría fin a su larga labor docente. Muy poco después de la medianoche del 25 del mismo mes, moría en Eibar, a la hora escasa del primer síntoma de edema pulmonar.

Nacido en Eibar (Guipúzcoa) el 7 de febrero de 1885, y cursados el latín y las humanidades en la Universidad de Comillas, ingresa en la Compañía, en Loyola, el 12 de noviembre de 1902. En Loyola y en las facultades de Oña realiza su carrera eclesiástica y, concluída ésta en 1920, ingresa en el Instituto Bíblico de Roma. Obtenida la licenciatura en este Centro, recibe—el primero en España—el grado de Doctor en Ciencias Bíblicas, por la Comisión Bíblica.

Desde 1923 desempeña varias cátedras en la Facultad Teológica de Oña (Marneffe, durante el destierro): *Introducción a la Sagrada Escritura, Exégesis del Antiguo Testamento, Arqueología Bíblica* y *Griego Bíblico*. Más tarde, 1932, alterna semestralmente estas disciplinas con las de *Ascética de los Salmos, Teología Misional del Antiguo Testamento, Sagrada Escritura* y *Griego Bíblico* en la Universidad Gregoriana de Roma.

Entre sus principales obras científicas citaremos: *Commentarius in librum Tobit* (Parisiis, 1930), incluído en el *Cursus Scripturae Sacrae;* la edición crítica en dos volúmenes de la obra de S. Roberto Belarmino *Explanatio in Psalmos* (Romae, 1931-1932); *Latini Psalterii Vulgatus Textus* (Romae, 1933); *Salterio Davídico* (traducción castellana) (Romae, 1933); *Estudios Evangélicos: El «Yo soy» en labios de Jesús»* (2 vol.) (Roma, (1936-1937); *Miscellanea de Maldonato* (Madrid, 1947) y la traducción de la obra de Suárez, *Misterios de la vida de Cristo,* 2 vol. (Madrid, 1948-1950).

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*Augusto Segovia, S. I.,* de la Facultad de Granada.—*Joaquín Salaverri, S. I.,* de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*José Sagüés, S. I.,* de la Facultad de Oña (Burgos).—*José M.ª Dalmau, S. I.,* de la Facultad de San Cugat del Vallés (Barcelona).

SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1954 SON:

España	70 ptas.
Extranjero	100 »
Número suelto	22 »
Número atrasado	26 »

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

Libros recibidos[1]

* De sus AUTORES.

FERNÁNDEZ CLEMENTE, S. I., *Metafísica del Conocimiento en Suárez* (Estudius Onienses, Serie III, Vol. IV).—Facultades de Teología y de Filosofía del Colegio Máximo S. I. de Oña (Madrid, 1954) 140.

MARTINS, MÁRIO, *S. J., Peregrinaçôes e livros de milagres na nossa idade Média.*—Facultade de Letras da Universidade de Coimbra. Inst. de Estudios Históricos Doutor António de Vasconcelos (Coimbra, 1951) 155.

MARTINS, MÁRIO, S. J., «*O livro dos milagres de Nossa Senhora da Oliveira*» *de Alfonso Peres (Séc. XIV). Introduçâo e texto:* Separata do vilume LXIII da «Revista de Guimarâes» (Guimarâes, 1953) 58.

CURA DE SAN ANTOLÍN, *El, Uso y Abuso de los Sacramentos.*—Impr. Victoria de Mula (Murcia, 1954) 32.

BARNILS I MASAT, FRANCESC, PREV., *El Doctor Fortià Solà i Moreta, prev., máxim monografiaire marià.* (Anotacions críticas i biogràfiques). Parlament a l'acte inaugural del seu monument a Torelló (8-XI-1953).—Tip. Balmesiana (Vich, 1953) 31-2 láms.

MONTILLA, FRANCISCA, *Influencia de la Educación en la vida sobrenatural.*—C. S. de I. C., Inst. «San José de Calasanz (Madrid, 1953) 184.

* Del INST. DE ESTUDIOS MADRILEÑOS, Medinaceli, 4, Madrid.

ARQUERO SORIA, FRANCISCO, *La Virgen de Atocha* (Temas madrileños, VIII). (Madrid, 1954) 44-12 láms.

SIMÓN DÍAZ, JOSÉ, *Los votos concepcionistas de la Villa de Madrid* (Temas madrileños, X).—(Madrid, 1954) 25-4 láms.

SAGÜÉS AZCONA, O. F. M., *A propósito de unos estudios sobre Fray Diego de Estella* (De «El Eco Franciscano», t. 70, pp. 274-282).—Tip. «El Eco Franciscano» (Santiago de Compostela, 1953).

* De la EDITORIAL CATOLICA, S. A., Apartado 466. B. A. C.

NÁCAR, E.—COLUNGA, A., O. P., *Sagrada Biblia.* Versión directa de las lenguas originales. Quinta edición.—(Madrid, 1953) LXXVI-1583-7 mapas.

HERRERA ORIA, ANGEL, OB., *Verbum Vitae. La palabra de Cristo. Repertorio orgánico de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas.* Elaborado por una Comisión de autores, t. VIII.—(Madrid, 1953) LXXI-1364.

FRANCISCO DE SALES, SAN, *Obras selectas,* preparadas sobre la edición típica de las «Obras completas» de Annecy, por FRANCISCO DE LA HOZ, S. D. B., t. I.—(Madrid, 1953) XIX-798.

BERNARDO, SAN, *Obras completas,* t. I. Edic. española preparada por GREGORIO DÍEZ RAMOS, O. S. B.—(Madrid, 1953) XXXV-1190.

LUIS M.ª GRIGNION DE MONTFOST, SAN, *Obras.* Edic. preparada bajo la dirección de NAZARIO PÉREZ, S. I. (†), y CAMILO M.ª ABAD, S. I.—(Madrid, 1954) XXV-974.

---

1 De los libros espontáneamente enviados a la redacción sólamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin especifico de nuestra revista.

* De EDIT. BIBLIOTECA Y DOCUMENTACION, Plaza del Temple, 6, Valencia.

CRISTINA, *Cómo hablar de Dios a los niños. Enseñanza elemental de Catecismo.*—(Valencia, 1953) 247.

* De la EDIT. LUIS GILI, Córcega, 415, Barcelona.

GÓMEZ, JUAN JOSÉ, O. F. M., *Catecismo eucarístico.* Trabajo de divulgación teológica presentado al Congreso Internacional de Barcelona.—(Barcelona, 1953) 173.

* De la EDIT. BALMES, Durán y Bas, 9, Barcelona.

NEWMAN, CARDENAL, *Meditaciones sobre las letanías de la Santísima Virgen para el mes de mayo.*—(Barcelona, 1952) 66.

CASANOVAS, IGNACIO, S. I., *Apologética de Balmes.*—(Barcelona, 1953) 382.

CASANOVAS, IGNACIO, S. I., *La cultura catalana en el siglo XVIII. Finestres y la Universidad de Cervera.*—(Barcelona, 1953) XI-323.

La santidad sacerdotal. Lecturas escogidas sobre la excelencia del sacerdocio católico, 2.ª ed. corregida y aumentada.—(Barcelona, 1953) XV-633.

CALVERAS, JOSÉ, S. I., *Cómo dices la misa. Temas de examen, consideraciones.*—(Barcelona, 1953) 119.

SERRA, EUDALDO, PBRO., *Misal romano completo y devocionario,* seleccionado de la «Guía del cristiano», con los propios de España y América.—(Barcelona, 1954) 889.

* De la EDIT. EUGENIO SUBIRANA, S. A., Puertaferrisa, 14, Barcelona.

FERRERES, IOANES B.—MONDRÍA, ALFREDUS, S. I., *Compendium Theologiae Moralis ad normam Codicis Canonici.* Reimpressio editionis decimae septimae, accurate recognitae atque auctae, 2 t.—(Barcinone, 1953) LVI-773; XLVI-900.

* De la EDIT. HERDER, Balmes, 26, Barcelona.

CARUSO, IGOR A., *Análisis psíquico y síntesis existencial. Relaciones entre el análisis psíquico y los valores de la existencia.* Trad. del alemán por Pedro Meseguer, S. I.—(Barcelona, 1954) 272-18 láms.

LIPPERT, PETER, S. I., *De alma a alma. Cartas a hombres de bien.* Vers. sobre la 40ª edic. alemana, por Bernardo Bravo, S. I.—(Barcelona, 1953) 215.

KREBS, ENGELBERT, *El más allá. La vida futura, la contemplación de Dios y la reunión feliz con los seres queridos.* Vers. española sobre la 14ª ed. alemana, por Constancio Ruiz-Garrido.—(Barcelona, 1953) 175.

LOMBARDI, R., S. I., *La salvación del que no tiene fe.* Trad. del italiano por A. de Miguel y Miguel.—(Barcelona, 1953) 516.

* De la VERLAG HERDER, Johanniterstrasse, 4, Freiburg im Breisgau, Alemania.

MOSCHNER, FRANZ M., *Das Himmelreich in Gleichnissen. Betrachtungen zu neutestamentlichen Texten.*—(Freiburg im Breisgau, 1953) XIII-348.

WELTY, EBERHARD, O. P., *Herders Sozialkatechismus. Ein Werkbuch der katholischen Sozialethik in Frage und Antwort.* Zweiter Band: *Der Aufbau der Gemeinschatsordnung.*—(Freiburg im Breisgau, 1953) XV-397.

SCHERZ, GUSTAV, C. SS. R., *Im Rufe der Heiligkeit. Zeugnisse zur fama sanctitatis,* 2.ª ed.—(Freiburg im Breisgau, 1953) 76.

* De la ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, Gallitzinstrasse, 13, Münster, Alemania.

Gesammelte Aufsätze Kulturgeschichte Spaniens, in verbindung mit Edmund Schramm, Georg Schreiber und José Vives. Herausgegeben von Johannes Vincke *(Spanische Forschungen der Görresgesellschaft.* Erste reihe. 9 Band).—(Münster Westfalen, 1954) 276.

* De la VERLAGSANSTALT ANDREAS-HOFER, Strasse, 4, Innsbruck, Austria.

GAECHTER, PAUL, S. J., *Maria im erdenleben. Neutestamentliche Marienstuden.*—Im Marianischen Verlag (Innsbruck, 1953) 260.

* De la VERLAG FELIZIAN RAUCH, Innsbruck, Austria.

DANDER, F., S. J., *Summarium Theologiae dogmaticae. De sacramentis Christi.* II. *Paenitentia et Unctio, Ordo, Matrimonium. Sacramentalia.*—(Oenipotente, 1954) 88.

* Del SAINT MARY OF THE LAKE SEMINARY, Mundelein, Illinois, U. S. A.

DURKIN, EUGENE F., *The theological distinction of sins in the Writings of St. Augustine* (Dissertationes ad Lauream, 23).—(Mundelein, Illinois, 1952) 161.

* De la EDIT. MARIETTI, Via Legnano, 23, Torino, Italia.

HENZE, CLEMENS M., C. SS. R., *Andiamo a Loreto! Nuova difesa dell'autenticità della Santa Casa.*—Torino, 1954) XXI-188.

* Del EDIT. M. D'AURIA, Calata Trinità Maggiore, 52, Nápoles.

IORIO, THOMAS A., S. I., *Theologia Moralis,* vol. II. Editio quarta recognita et emendata.—(Napoli, 1954) 748.

* De la OFFICINA LIBRARIA F. SCHÖNINGH, Paderborn, Alemania.

JONE, HERIBERTUS, O. F. M. CAP., *Commentarium in Codicem Iuris Canonici,* t. II.—(Paderborn, 1954) 642.

* De P. LETHIELLEUX EDITEUR, 10 Rue Cassette, París, VI.

LAURENTIN, RENÉ, *Court traité de Théologie Mariale.*—(París, 1953) 185.

LAURENTIN, RENÉ, *Marie, l'Eglise et le sacerdoce. Etude théologique.*—Nouvelles Editions Latines (París, 1953) 222.

* Del EDIT. JUAN FLORS, Vía Layetana, 53, Barcelona.

Sobre la perfección cristiana. Ponencias de la I Semana de Espiritualidad, organizada por el «Centro de Estudios de Espiritualidad» de la P. Universidad de Salamanca.—(Barcelona, 1954) IX-462.